

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política I



TESIS DOCTORAL

Hacia una teoría mimética de lo político:

René Girard y su escuela

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Domingo González Hernández

Director

Evaristo Palomar Maldonado

Madrid, 2015

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política I



HACIA UNA TEORÍA MIMÉTICA DE LO POLÍTICO:

RENÉ GIRARD Y SU ESCUELA

MEMORIA DE DOCTORADO

Domingo González Hernández

Director:

Dr. Evaristo Palomar Maldonado

2015

INDICE

Resumen	I
Motivación y objetivo	I
Estructura	II
Conclusión	V
Abstract	VI
Motivation and objectiv	VI
Structure	VII
Conclusion	X
Agradecimientos	4
Razón y método: el por qué y el cómo de esta investigación	6
René Girard: las labores y los días. Aproximación	22
Nuestro personaje	22
Retrato biográfico	25
Contribuciones y balances en los campos intelectual y cultural	43
Parte I. Girard. La mimesis y lo político. Promesas y silencios	67
I.1. La mimesis como paradigma	69
Olvidos	71
Ariadna y su hilo	76
<i>Méconnaissance</i>	88
Metodología girardiana: científicidad y realismo	95
I.2. La Estructura mimética	107
Antropología mimética	109

Lecturas socio-políticas	126
Rivalidad mimética y conflicto	147
Sociología mimética	157
El contagio mimético	157
De la crisis mimética al chivo expiatorio	167
Chivo expiatorio y orden sagrado	182
Orden sagrado: Unidad y variedad	194
Política mimética	222
Nacimiento del orden político	222
<i>Julio César</i> de Shakespeare	244
I.3. Ruptura Cristiana	255
Hominización, Historia de la Humanidad y ruptura de la Revelación	255
Inteligencia cristiana del mimetismo	262
Mitos y Biblia: continuidad y ruptura	262
Lo cristiano y la mimesis	268
Desvelamiento del asesinato fundador	283
Lectura antisacrificial	291
Interpretaciones evangélicas mimético-políticas	298
Política tras la Revelación: violencia, modernidad y Apocalipsis	306

Parte II. Más allá de Girard. Fundamentos y horizonte de una teoría mimética

de lo político	331
II. 1. Antropología y política	343
Mimesis, ¿silencio político?	343
Lecturas sobre Girard: desde la gnosis a la sospecha...	347
Lo político implícito: deseo, mimesis, pecado original.	369

Interpretación de la politicidad humana en Javier Conde.	
<i>¿Zoon politikon</i> en Girard?	380
Shoeck y Fernández de la Mora: a propósito de la “envidia” política	388
Concepciones antropológico-políticas	417
Contraste de paradigmas: lo fraternal vs lo paternal	431
Holismo e individualismo, un debate: la teoría mimética	
como teoría sociogenética	444
II.2. Lo político: cuestión de su esencia	461
Freund y Voegelin	461
Gauchet-Girard (el debate que no tuvo lugar): de lo sagrado a lo político	489
El poder: función <i>pharmakológica</i>	516
Presupuestos de lo político	532
La mimesis como lente: conceptos	558
Decisión	558
Intensidad	567
La causalidad diabólica. Girard y León Poliakov	581
Lo cristiano en lo político	635
Mimesis política y el <i>in crescendo</i> del poder	667
El <i>katechon</i> , ¿ <i>pharmakología</i> política cristiana?	695
Conclusiones	737
Bibliografía	745

Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela

Motivación y objetivo

La génesis, motivación y objeto de esta tesis doctoral vienen dados por la propia figura y rabiosa actualidad de la obra de René Girard. Pensador inclasificable, su itinerario intelectual y teórico han permitido el despliegue de la teoría mimética (también denominada, en ocasiones, como “neo-mimética” por su creador) que habiendo iniciado su recorrido en el campo de la crítica literaria, ha conseguido elevarse, por su propia y ambiciosa lógica omniabarcante, hasta la antropología, la historia de las religiones, la psicología, la teología, y el conjunto de las ciencias humanas y sociales con intención de afirmarse como paradigma renovador y fundante.

Existe un profundo equívoco en cuanto a la exposición de las relaciones entre el pensamiento de René Girard y su relación con el ámbito de reflexión política. Nuestro autor, salta a la vista, no es un pensador político. El silencio de Girard sobre estas cuestiones es prácticamente absoluto. De ahí el reto que supone la construcción de una teoría política deudora de los principios del mecanismo mimético. Las preguntas que surgen naturalmente de esta reflexión inicial son, sin duda, sugerentes. ¿Se pueden analizar las principales cuestiones de “lo político” a partir de las categorías antropológicas del mimetismo? ¿Se pueden trasladar las constantes teóricas de la teoría mimética al espacio político? ¿Existe en la teoría mimética el reconocimiento clásico de la dimensión política natural en el hombre, o se trata simplemente de un avatar posterior reductible a las categorías supremas de la rivalidad mimética y del *logos* de la violencia? Todas estas cuestiones podrían reducirse a una sola: ¿es posible desarrollar un pensamiento político a partir de la teoría mimética o queda toda reflexión política subsumida en los infiernos de la “violencia y lo sagrado”? La estructura de esta tesis doctoral responde en gran medida a la dificultad de las preguntas y dificultad arriba planteadas.

Indudablemente, puede localizarse en la obra de Girard el embrión de una antropología y de una teoría política. Sus desarrollos concretos, en cambio, brillan por su ausencia. Hay en el pensamiento de Girard, verdaderamente, una genuina “promesa” política. Pero cumplir con esa promesa exige ir “más allá de Girard”. La promesa política de su teoría se encuentra ya en ella misma, aunque estaría “diseminada”.

Estructura

Este trabajo se configura en dos bloques. En el primero de ellos, *con Girard*, se expone el pensamiento del pensador franco-americano y se presenta panorámicamente el conjunto de su obra y de su teoría, vertebrada sistemáticamente a través de su característica lógica secuencial inherente. En la teoría de Girard, lo político, se asoma poco a poco, muy tímidamente. El objetivo de este bloque es reflejar la clara ambición de una teoría marcada por la voluntad de impulsar el conjunto de su recorrido gracias al empuje de una premisa fundamental, que es al tiempo sencilla, profunda y destinada, según las orientaciones del propio autor, a revolucionar nuestra concepción del hombre y de las relaciones sociales. Esta premisa es el mimetismo.

En el segundo bloque, *más allá de Girard*, se descubren, gracias a la brújula de la misma teoría girardiana, los fundamentos inexplorados del mimetismo por el propio Girard, habida cuenta de las inmensas posibilidades de la antropología mimética. En este segundo bloque, se expone a la teoría mimética a un diálogo con autores, escuelas y teorías con los que Girard jamás había entablado trato. Diálogo que permite extraer el fruto de esas inmensas posibilidades de lo mimético para lo político.

En el primer bloque, se estudian, en primer lugar, los fundamentos del paradigma mimético. Este paradigma se vertebra a partir de dos cimientos: el mimetismo y la méconnaissance (mal conocimiento). En este apartado, también se discute la cientificidad de la propuesta girardiana.

A continuación, se expone lo que se podría llamar la “estructura de la teoría mimética”. Con el término de “estructura” se hace referencia a los pilares antropológicos fundamentales que sustentan la totalidad del edificio de René Girard. Este capítulo, se divide en tres partes: antropología, sociología, y política.

En el apartado referente a la antropología, se descubre el arsenal conceptual del que se nutre el paradigma mimético y su vocabulario principal con la preocupación no sólo de exponer razonadamente la vertebración de dichos conceptos sino también su eventual significación política.

La antropología mimética, antes incluso de desembocar en su teoría social, contiene importantes insinuaciones que afectan al espacio político. Este trabajo explicita dichas insinuaciones y las traduce en el nivel correspondiente. ¿Qué consecuencias políticas puede provocar la consideración del hombre como animal mimético? ¿En qué medida su sociabilidad queda definida al establecer tal tipo de presupuesto? ¿Cómo puede orientar y delimitar la reflexión política una concepción del conflicto como la que presenta la rivalidad mimética?

Este apartado también ofrecerá la oportunidad de aprovechar una suave transición hacia la “política mimética”. En ella se estudian las reflexiones de Girard sobre el surgimiento del poder político mediante el análisis de las monarquías sagradas, y se analiza cómo Girard emplea la lógica mimética para esclarecer situaciones histórico-políticas, extrayendo conclusiones sobre la naturaleza del poder y la lógica que ha guiado su imparable crecimiento totalitario en el curso de nuestra modernidad.

El siguiente capítulo se dedica a la Revelación judeocristiana que se presenta como Ruptura del orden arcaico. La ruptura del cristianismo no invalida la estructura mimética de la naturaleza humana pero al disolver la eficacia psicológica y cultural de la *méconnaissance* desmonta la estructura del edificio cultural arcaico. El cristianismo es liberador en cierto sentido, pero desde otro ángulo anticipa las peores violencias, y prefigura el escenario apocalíptico. Se aborda la lectura girardiana de la Escritura judeocristiana, las razones de la superior comprensión cristiana de las leyes del mimetismo que anticiparán la tendencia apocalíptica que Girard cree descubrir en la reciente historia de la Humanidad.

En el bloque “más allá de Girard”, se dibuja el perfil hacia una teoría mimética de lo político. Se divide en dos capítulos principales, uno dedicado a la teoría de las antropologías políticas y el eventual encaje dentro de ellas de la antropología girardiana, y otro dedicado a la eventual capacidad fundante de la teoría girardiana de una “esencia de lo político”.

En el primero de estos capítulos, tras abordar las perspectivas abiertas por la antropología mimética como antropología política, desfilarán las obras y reflexiones, altamente convergentes con el enfoque mimético, de distintos tratadistas, pensadores y

teóricos de lo político. Entre ellas, por su singular relevancia y sin ánimo de exhaustividad, la concepción de la “envidia política” del teórico conservador español Gonzalo Fernández de la Mora, los análisis sobre la envidia y la sociedad del sociólogo alemán Helmut Schoeck, la reflexión sobre el hombre como “animal político” de un olvidado y brillante pensador político español del siglo pasado (Javier Conde), la clasificación de las concepciones antropológico-políticas de Dalmacio Negro.

El primer capítulo termina con dos últimas cuestiones. Por un lado, la exposición del contraste entre dos paradigmas interpretativos de la relación política (el fraternal y el paternal), y la imbricación genealógica entre ambos. Y por otro, la presentación, gracias al apoyo teórico de los análisis de un intérprete autorizado de los estudios miméticos (el filósofo Jean-Pierre Dupuy), de la teoría mimética como teoría morfogenética o sociogenética. Estos dos últimos epígrafes permiten vislumbrar el potencial teórico del paradigma mimético en el espacio político.

En el segundo capítulo de este segundo bloque, se adopta explícitamente, como punto de partida, la concepción de la “esencia de lo político” del brillante teórico alsaciano, de ascendencia schmittiana, Julien Freund. El objetivo de este planteamiento es enhebrar el paradigma mimético con los presupuestos de la esencia de lo político analizados con gran profusión en la obra de Freund. Si los grandes conceptos políticos (mando, obediencia, amistad y enemistad, decisión, monocracia, intensidad, etc) admiten una fundamentación coherente con la antropología mimética y la teoría girardiana de la violencia y el orden religioso resultante, entonces la postulación del paradigma girardiano como paradigma de lo político podrá recibir la credibilidad epistemológica y teórica de la que es merecedor. En este capítulo, sobresale también el diálogo fallido entre René Girard y Marcel Gauchet, rescatado gracias a la inestimable reflexión contenida en la obra monumental, y recientemente publicada, *Le symbolique et le Sacré* del sociólogo francés de las religiones Camille Tarot. Gracias a este encuentro girardo-gauchetiano emergerá la idea de la función *pharmakológica* del poder, puente de singular importancia para restablecer las comunicaciones entre lo sagrado y lo político. Además, todas estas reflexiones no pueden dejar de plantearse la revolución producida en el ámbito de la política de una modernidad fecundada por el *logos* evangélico. ¿La dinámica imparable de crecimiento de los tentáculos del poder político puede acaso interpretarse mejor gracias a la teología girardiana de la Historia? La obra de Bertrand

de Jouvenel ayudará a entender que puede existir otra forma de mimetismo, aplicable a la competencia entre unidades políticas. Por último, el capítulo termina interrogándose sobre otra cuestión decisiva, habida cuenta de la dimensión apologética cristiana de la obra de Girard: ¿existe una propuesta político-mimética coherente con el *logos* evangélico? Al hilo de esta esta interrogación, brotará la teología pre-agustiniana del oscuro e inquietante teólogo “católico-donatista” Ticonio y las concepciones sobre la idea paulina del *katechon* de cara a penetrar la no menos misteriosa esencia de lo político.

Conclusión

En conclusión, este estudio expone la posibilidad de un pensamiento *alter-mimético*, estrictamente fiel al horizonte antropológico de René Girard, aunque crítico con el insuficiente recorrido efectuado hasta el momento por la teoría mimética.

Towards a mimetic theory in politics: René Girard and his school.

Motivation and objective

The origin, motivation and objective of this doctoral thesis are derived from the figure of René Girard and the extreme relevance of his works. An unclassifiable thinker, his intellectual and theoretical course has permitted the unfolding of mimetic theory (also called neo-mimetic on some occasions by its creator). Having started out in the field of literary criticism, he has managed to extend himself, by means of his own all-encompassing ambitious logic, to anthropology, the history of religion, psychology, theology, and the entire set of human and social sciences, with the intention of asserting his work as a reforming and founding paradigm.

There is a profound error with respect to the explanation of the connections between René Girard's thought and his relationship to the area of political reflection. It can clearly be seen that this author is not a political thinker. Girard's silence on these questions is almost absolute. Hence, the challenge that is posed by the construction of a political theory which is based on the principles of mimetic mechanism. Undoubtedly, the questions that naturally extend from this initial reflection are intriguing. Is it possible to analyse the main questions concerning "the political" by using the anthropological categories of mimicry? Is it possible to translate the theoretical constants of mimetic theory to the political space? In mimetic theory, is there a classic recognition of the natural political dimension of man, or does it simply refer to a subsequent avatar that can be reduced to the supreme categories of mimetic rivalry and the *logos* of violence? All these questions could be summarised in a single query: is it possible to develop a political thought based on mimetic theory, or is all political reflection subsumed under the infernos of the "violence of the sacred"? The structure of this doctoral thesis is largely dictated by the questions and difficulties stated above.

Undoubtedly, the embryo of an anthropology and a political theory can be found in Girard's works. However, their exact developments are conspicuously absent. In Girard's thought, there is truly a genuine political "promise"; but keeping this promise requires "going beyond Girard". His theory's political promise can be found within itself, while it is "dispersed".

Structure

Two blocks. In the first, *with Girard*, the thought of this French-American thinker is expounded. A panoramic presentation of his works and theory is given, systematically ordered by means of his characteristic inherent sequential logic. In Girard's theory, the political gradually appears, very timidly. The aim of this block is to show the clear ambition of a theory that is distinguished by the will to propel its entire course with the force of a fundamental premise, which is also simple, profound and destined, according to the orientations of the author himself, to revolutionise our conception of man and social relationships. This premise is mimesis.

In the second block, *going beyond Girard*, the foundations of mimesis that are not explored by Girard are discovered—with the assistance of the Girardian theoretical compass—, taking into consideration the immense possibilities of mimetic anthropology. In this second block, mimetic theory is entered into a dialogue with authors, schools and theories that Girard never treated. A dialogue that will permit the realisation of the immense possibilities of the mimetic for political thought.

In the first block, the foundations of the mimetic paradigm are studied. This paradigm is ordered according to two bases: mimesis and *méconnaissance* (misunderstanding). In this section, the scientific nature of the Girardian notion is also discussed.

Subsequently, what might be called the "structure of mimetic theory" is presented. The term "structure" refers to the fundamental anthropological pillars that sustain the Girardian edifice. This chapter is divided into three parts: anthropology, sociology and politics.

In the section on anthropology, the conceptual repertoire that nourishes mimetic theory is explored, as well as its key concepts, with an eye not only to rationally presenting the structure of the said concepts but also their potential political significance.

Mimetic anthropology, even before it leads into social theory, contains important insinuations that affect the political space. This work explains these insinuations and translates them to their corresponding levels. What are the political consequences of the consideration that man is a mimetic animal? To what extent is his sociability defined when

this type of presupposition is established? How can political reflection orientate and demarcate a concept of conflict, such as that posed by mimetic rivalry?

This section will also provide the opportunity to take advantage of a smooth transition towards "political mimecry". Here, Girard's reflections on the emergence of political power through the analysis of sacred monarchies are studied, and the way in which Girard employs mimetic logic to shed light on historical-political situations is analysed, drawing conclusions on the nature of power and the logic that has guided its unstoppable totalitarian growth in the course of modernity.

The next chapter is devoted to the Judeo-Christian Revelation that is presented as a Rupture with the archaic order. The rupture of Christianity does not invalidate the mimetic structure of human nature; however, as it dissolves the psychological and cultural efficacy of *méconnaissance*, it dismantles the structure of the archaic cultural edifice. Christianity is liberating in a sense, but from a different perspective; it anticipates the worst types of violence and prefigures the apocalyptic scenario. The Girardian reading of the Judeo-Christian Scriptures is addressed, together with the reasons for the superior Christian understanding of the laws of mimecry, which will foresee the apocalyptic trend that Girard believes to uncover in the recent history of humanity.

In the block *going beyond Girard*, the outline is sketched towards a mimetic theory of the political. It is divided into two main chapters, one dedicated to the theories of political anthropology and the potential adaptability of Girardian anthropology to them, and the other considers Girardian theory's possible founding capacity of an "essence of the political".

In the first of these chapters, after tackling the perspectives created by mimetic anthropology as a political anthropology, the works and reflections of various political treatise writers, thinkers and theorists will follow, all of which are very much in agreement with the mimetic focus. Among them, for their unique relevance but without wishing to be exhaustive, the concept of "political envy" developed by the Spanish conservative theorist Gonzalo Fernández de la Mora, analyses of envy and society by the German sociologist Helmut Schoeck, the reflection on man as a "political animal" by the forgotten yet brilliant Spanish

political thinker from the last century (Javier Conde), and the classification of anthropological-political conceptions by Dalmacio Negro.

The first chapter ends with the last two questions. On the one hand, the presentation of the contrast between two interpretive paradigms of the political relationship (the fraternal and the paternal), and the genealogical interweaving between them. And on the other, the presentation—thanks to the theoretical basis provided by analyses from an authorised reader of mimetic studies (the philosopher Jean-Pierre Dupuy)—of mimetic theory as a morphogenetic and sociogenetic theory. These last two epigraphs will permit the discernment of the theoretical potential of the mimetic paradigm in the political space.

In the second chapter of this second block, the concept of the "essence of the political" by the brilliant Alsatian theorist, who comes from the Smittian school of thought, Julien Freund, is explicitly adopted as a starting point. The objective of this approach is to string the mimetic paradigm together with the presuppositions of the essence of the political, which are analysed at length in Freund's works. If the great political concepts (authority, obedience, friendship and enmity, decision, monocracy, intensity, etc.) admit a coherent grounding in mimetic anthropology and the Girardian theory of violence and resulting religious order, then the postulation of the Girardian paradigm as a paradigm of the political could be given the epistemological and theoretical credibility that it deserves. In this chapter, it is also worth noting the failed dialogue between René Girard and Marcel Gauchet, rescued thanks to the invaluable reflection offered in the monumental and recently published work, *Le symbolique et le Sacré*, by the French sociologist of religion Camille Tarot. As a result of this meeting between Girardism-Gauchetism, the idea of the *pharmakológica* function of power will emerge, a bridge of utmost importance to re-establish communications between the sacred and the political. In addition, all these reflections cannot refrain from considering the revolution produced in the political area of a modernity nourished by the evangelical *logos*. Can the unstoppable growth dynamic of the tentacles of political power perhaps be interpreted better thanks to the Girardian theology of history? Bertrand de Jouvenel's work will assist in the understanding that there could be another form of mimecry, applicable to competition between political units. Finally, the chapter will conclude by asking another decisive question, considering the apologetic Christian dimension of Girard's works: is there a political-mimetic proposal that is congruous with the evangelical *logos*? With regard to this question, the pre-

Augustinian theology of the dark and disturbing "Catholic-Donatist" theologian Ticonio will arise, as well as the conceptions of the chastening idea of *katechon*, with the aim of penetrating the no less mysterious essence of the political.

Conclusion

In conclusion, this study presents the possibility of an *alter-mimetic* thought, which is strictly faithful to the anthropological horizon of René Girard, while critical with the insufficient development of mimetic theory up until now.

Agradecimientos

Son muchas las personas con las que creo haber contraído una deuda de gratitud en relación con el trabajo que aquí se presenta. Temo que estas breves palabras no basten para expresar hasta dónde llega mi agradecimiento y cómo la culminación de este esfuerzo no hubiera podido producirse sin su ayuda.

¿Cómo podré saldar el inestimable apoyo y confianza de Charles Ramond? El interés, atención y la siempre amable disponibilidad de Dalmacio Negro, así como la de quienes integran su seminario de Teoría Política. La cordial invitación de Pierre Manent al EHESS de Paris, pese a sus “reservas en relación con estos nobles apocalípticos”, tal y como calificó a René Girard y Donoso Cortés en su considerada respuesta a mi solicitud.

No dejo de lado a Angel David Martin Rubio, que organizó en la diócesis de Coria-Cáceres unas jornadas sobre Donoso Cortés, a las que también fue “invitada”, en forma de conferencia (que se repitió después), la teoría de Girard; a Paul Dumouchel, James Alison, Jean-Pierre Dupuy, Jean-Marc Bourdin, y el resto de participantes de la universidad de verano René Girard organizada en el Moulin d’Andé, el verano de 2014, gracias a la *Association des Recherches Mimétiques* y a su incansable y brillante presidente, Benoît Chantre. Guardo un imborrable recuerdo de aquellas jornadas y fue un privilegio compartirlas con las principales cabezas pensantes la teoría mimética a nivel internacional. Ni olvido desde luego a mis queridos amigos Arnaud-Guyot Jeannin y Alain Couartou, que han prestado siempre serena atención a mis investigaciones sobre Girard, y sobre todo, me han animado y ayudado a perseverar en el trabajo.

Por otro lado, mis entrañables Angel Barahona y a todos los girardianos españoles de *Xiphias Gladius*. Espero que el futuro se presente tan prometedor como parece a tenor de las próximas actividades previstas.

Mi reconocimiento agradecido a la Universidad San Pablo CEU y a todos los compañeros del Instituto de Humanidades. Más en particular al profesor Alejandro Rodríguez de la Peña, que ha considerado, supongo que empujado primero por una confianza afectuosa, y después acompañada por un franco interés, el estudio de la obra girardiana.

Por último, y muy especialmente, a Evaristo Palomar Maldonado, director de esta tesis doctoral, que no hubiera podido llegar a su conclusión sin su generosidad, dedicación y paciencia.

A todos ellos, mi reconocimiento y cariño que, como se comprenderá, es todavía mayor en el caso de las personas que me acompañan en la vida diaria. A mi madre, mi hermana, y a Gema. A mi prima María Poveda y a mi tía Rosa Hernández Luis por su disponibilidad y valiosa ayuda de última hora. Gracias de todo corazón por su cariño y amor incondicionales.

Por último, no quisiera terminar sin una última referencia personal a René Girard. Tuve ocasión de conocerle personalmente en el año 2009 en la grabación radiofónica de un programa dedicado a su obra, al que fui invitado por mi amigo el periodista Arnaud Guyot-Jeannin. Fue un privilegio tener esa oportunidad, que lamentablemente no se volverá a repetir. A sus 91 años, según nos cuenta con pesar Benoît Chantre, René Girard ha dejado de hablar. Paradójico silencio para quien tanto ha dicho con su vida y su obra.

Uno de los propósitos principales de este trabajo es que el eco de su voz, y con ella, la voz “mal conocida” de lo real, no lleguen a enmudecer nunca.

Razón y método: el por qué de esta investigación

La génesis, motivación y objeto de esta tesis doctoral vienen dados por la propia figura y rabiosa actualidad de la obra de René Girard. Pensador inclasificable, su itinerario intelectual y teórico han permitido el despliegue de la teoría mimética (también denominada, en ocasiones, como “neo-mimética” por su creador, para reconocer las aportaciones de algunos insignes precursores, clásicos o modernos), que habiendo iniciado su recorrido en el campo de la crítica literaria, ha conseguido elevarse, por su propia y ambiciosa lógica omniabarcante, hasta la antropología, la historia de las religiones, la psicología, la teología, y el conjunto de las ciencias humanas y sociales, no sólo por afición pasajera y ociosa, sino con intención de afirmarse como paradigma renovador y fundante. En este sentido, el desembarco de la teoría mimética en el terreno de la reflexión y del análisis político se presenta, indudablemente, como la crónica de una visita anunciada.

La relevancia y originalidad del trabajo investigador realizado se justifica por su condición de primer estudio, en el ámbito académico español, de la proyección y posibilidades de una teoría mimética de lo político. Aunque, con escasas excepciones puntuales, el conjunto de la obra de René Girard ha sido traducida al castellano, lo cierto es que el impacto de su pensamiento no ha alcanzado, en España, el impacto, consideración y reconocimiento que esta misma obra ha recibido en el mundo, tanto en el ámbito anglosajón (lógico reflejo de su larga y prolífica actividad en la vida académica norteamericana), como en la vieja Europa. “En Estados Unidos -escribe Alejandro Llano-, sobre todo desde los acontecimientos del 11 de septiembre, se habla de un auténtico “fenómeno Girard”¹, que se ha convertido en autor de referencia, tanto en teología y filosofía como en teoría literaria, en psicopatología y en estudios de multiculturalismo”. Aunque en Francia, su país de origen, sigue existiendo un recelo considerable a la recepción de sus teorías, su aclamada elección como miembro de la Academia Francesa en 2005 ha supuesto un aldabonazo definitivo, y también, un reflejo significativo de un reconocimiento cada vez más extenso, pues “si se repasan los índices onomásticos de importantes obras europeas en estas áreas, sobre todo las publicadas en las dos últimas décadas, se apreciará la abundancia de referencias a Girard, que ha pasado a ser un pensador de visita obligada para quienes quieran comprender el mundo en

¹ A. Llano, *Deseo, violencia, sacrificio: El secreto del mito según René Girard*, EUNSA, Pamplona, 2004, p.19.

el que vivimos”².

Este trabajo intenta abrirse paso, por tanto, en el difícil y angosto sendero estrechamente vigilado por un doble silencio, que, a falta de otros calificativos mejores, llamaremos “silencio hispánico” y “silencio político”. Ya se ha hecho alusión, brevemente, al primero. En cuanto al segundo, su interés merece una más honda explicación, pues afecta directamente a la elección y elaboración de la temática de la investigación que aquí se presenta. Existe, a nuestro entender, un profundo equívoco en cuanto a la exposición de las relaciones entre el pensamiento de René Girard y su relación con el ámbito de reflexión política. Se suelen justificar los reparos a la consideración de todo parentesco entre uno y otro en la propia personalidad y contenido de la obra de Girard. Nuestro autor, salta a la vista, no es un pensador político. Quien aspire a encontrar en sus variados estudios y tratados, marcados por la ambición de revelarnos nada menos que “las cosas ocultas desde la fundación del mundo”, alguna indicación sobre la mejor forma de gobierno y alguna clasificación erudita sobre las formas políticas, se sentirá inmediatamente decepcionado. El silencio de Girard sobre estas cuestiones es prácticamente absoluto y, de hecho, muy revelador de una posición marcadamente característica de un tipo de “ayuno” intelectual que define también, en parte, su posición religiosa y el sesgo apocalíptico de su obra. Pero esta primera verdad, incontestable desde el punto de vista empírico, deja escapar habitualmente una realidad menos evidente de lo que a primera vista podría parecer.

En efecto, en los últimos tiempos, y especialmente a raíz de la publicación de su obra sobre Clausewitz, algunos han creído descubrir, súbitamente, un nuevo e inesperado interés de nuestro ilustre académico por la política. Sin duda, habían olvidado leer la letra pequeña. En respuesta a este nuevo campo de reflexión girardiana, ya es frecuente encontrar trabajos de distinta índole centrados en la cuestión que nos ocupa, la teoría mimética y lo político. Podría pensarse, ateniéndonos a esta reciente y postrera transformación de los intereses internos de los estudiosos de la teoría mimética, que esta nueva preocupación responde a un intento de recuperar el tiempo perdido tras algunas décadas de acusado mutismo político de un pensador que no en vano ha sido acusado repetidamente de “antipolítico”. Hay en toda acusación un embrión de verdad, e intentaremos en nuestro trabajo separar la paja del trigo. En esta introducción, nos conformaremos con afirmar que, en realidad, pese a la ausencia de una

² Idem.

exposición explícita y separada de la dimensión política de la naturaleza humana, las pistas para una futura reflexión política (sin duda insuficientes) aparecen ya en el primer libro del pensador franco-americano, *Mentira romántica y verdad novelesca*, allá por 1962. Desde entonces y hasta la ya citada aparición de su *Clausewitz*, René Girard no ha dejado de cultivar tímidamente esa pequeña tierra de la reflexión política. Sus detractores subrayarán el hecho, difícil de rebatir (aunque merecedor de una mirada más atenta), de que esa tierra no ha dejado nunca de pertenecer a su verdadero propietario y señor, pues ha subsistido en estricta relación de dependencia y vasallaje (si nos arriesgamos a forzar la metáfora feudal) con la genuina marca de referencia del resto de la teoría mimética, a saber, “la violencia y lo sagrado”, los “sangrientos orígenes”³ de la hominización y de la cultura. Lo político no podría alcanzar jamás en Girard, según estos mismos detractores, la plena emancipación de un cosmos entera y tiránicamente dominado por los dioses arcaicos de los mitos y los ritos nacidos del asesinato fundador. Dejemos que se apunten, de momento, ese tanto. Tal vez sea necesario para empezar otro partido, mucho más interesante que el de los tópicos y clichés con que el pensamiento acostubrado al esquematismo reduccionista suele justificarse.

Frente a estos lugares comunes, otros muchos investigadores, pensadores de lo político y estudiosos de la historia de las ideas, acogen con renovado interés las amplias posibilidades que ofrece en el terreno de la reflexión política el paradigma mimético. Merece la pena destacar los esfuerzos en este sentido de dos de los mejores representantes de esta línea de interpretación, tanto en el conjunto de las ciencias sociales como en el análisis político en particular. Nos referimos a Jean-Pierre Dupuy y a Paul Dumouchel. Se les puede considerar, en gran medida, precursores de este reconocimiento y guías en la afirmación y desarrollo de la capacidad fundante del paradigma mimético para reconstruir, a partir de la antropología, los fundamentos del estudio de lo político, desde la ontología y orígenes del poder, pasando por las funciones del orden político, hasta llegar a reconocer las claves de interpretación de las peculiaridades de la modernidad política. Sus trabajos y aportaciones avalan la legitimidad de la elección de nuestra investigación, amenazada sin duda por incomprensiones de partida.

Como ya dejamos escrito recientemente,

³ Tomamos la expresión de uno de los últimas recopilaciones de textos inéditos de Girard. R. Girard, *Sanglantes origines. Entretiens avec Walter Burkert, Renato Rosaldo et Jonathan Z. Smith*, Flammarion, Paris,

El reto de la construcción de una teoría política deudora de los principios del mecanismo mimético sitúa a la obra girardiana ante uno de sus desafíos más imponentes. Pero también ante sus debilidades y tentaciones más recurrentes. Las preguntas que surgen naturalmente de esta reflexión inicial son, sin duda, sugerentes. ¿Se pueden analizar las principales cuestiones de “lo político” a partir de las categorías antropológicas del mimetismo? ¿Se pueden trasladar las constantes teóricas de la teoría mimética al espacio político? ¿En qué medida? ¿Con qué reservas? ¿Se trata de una simple aplicación deductiva de un conjunto de principios con validez general? ¿Qué se debe mantener y qué se debe adaptar o transformar de la teoría mimética en su discurso político, atendiendo a la naturaleza propia y específica de la dimensión política de lo humano? ¿Existe en la teoría mimética el reconocimiento clásico de esta dimensión natural, o se trata simplemente de un avatar posterior reducible a las categorías supremas de la rivalidad mimética y del logos heracliteano del que emana el orden sacrificial arcaico? Todas estas cuestiones podrían reducirse a una sola: ¿es posible desarrollar un pensamiento político a partir de la teoría mimética o queda toda reflexión política subsumida en los infiernos de la “violencia y lo sagrado” revelados por la teoría mimética, convertida en suprema ciencia psicológica de las profundidades y de los orígenes?⁴.

Aquí aparecen algunas de las preguntas que se intentarán responder al hilo de la exposición de este trabajo.

La estructura de nuestra exposición responde en gran medida a la dificultad de las preguntas arriba planteadas. Habida cuenta del “ayuno político” de Girard, abordar únicamente sus explícitas referencias a la política se antojaba como la mejor forma de adelgazar un estudio que ya de por sí podría ser acusado de “raqúitico”. Pero, por otro lado y en el otro extremo, una exposición general y completa del conjunto de la obra de Girard sería indudablemente juzgada como innecesaria para un estudio que se presenta como destinado a ofrecer una lectura exclusivamente política de un pensamiento. Hemos optado, por consiguiente, por una vía intermedia y no sólo por honrar la popular concepción aristotélica del “justo medio”, sino también por exigencias metodológicas inexcusables. En efecto, el pensamiento de René Girard obedece a una estricta lógica interna que no admite compartimentos estancos. Se nos felicitará por la ingenuidad de nuestro descubrimiento, pues todo pensamiento obedece al mismo espíritu de unidad y totalidad. Hay, sin embargo, en la lógica del pensamiento de Girard, que hemos denominado en nuestro trabajo “paradigma

2011.

⁴ D. Gonzalez, “Entre Charybde et Scylla: une théorie mimétique du politique”, *Cités*, 53, mars 2013, pp.41-42.

mimético”, algo mucho más profundo que ese lugar común, y que nos obliga imperativamente a ofrecer una visión general de sus planteamientos si queremos aterrizar en tierras políticas sin olvidar parte de un equipaje que será necesario para sobrevivir en este nuevo territorio. Los detractores del pensamiento “político” de Girard nos reprocharán la metáfora, pues si el campo de la reflexión política en la teoría mimética no puede en ningún caso reclamar la autonomía de una isla ni justificarse en la larga distancia del trayecto (por la estricta relación de vasallaje que anteriormente recogíamos), no se entiende muy bien el recurso al transporte aéreo ni la lógica del “aterizaje”. Se puede aceptar la crítica en lo que tiene de estrictamente rigurosa en el empleo de la analogía como recurso narrativo, pero hay que advertir también que se puede utilizar a nuestro favor. Pues si en efecto, como se sugiere, el universo mimético es un continente único en el que todas las regiones viven intercomunicadas, con grandes flujos comerciales a nivel epistemológico, sería imposible reconocer el paisaje, los usos y costumbres (los mitos y los ritos, diríamos, para ser más fieles al vocabulario girardiano) de la región política del universo mimético que nos aventuramos a explorar sin antes haber recorrido el amplio espacio continental del paradigma mimético. Este amplio espacio nos ofrecerá las claves indispensables para acometer el estudio de nuestro campo específico: la antropología mimética (el estudio de los conceptos centrales de la concepción girardiana del hombre, el deseo y la rivalidad mimética, la mediación interna y externa, etc), la “sociología mimética” (que parte del contagio mimético, la indiferenciación social, hasta llegar a la constitución del orden sagrado por la mediación del momento capital del asesinato fundador y la violencia fundacional del chivo expiatorio), y la ruptura cristiana de la Revelación (que jugará el papel fundamental de revolucionar la estructura ancestral y milenaria del orden arcaico sin destruir por ello la estructura antropológica que se asienta en el deseo mimético). Entendemos, por tanto, que nuestra elección metodológica está plenamente justificada: sólo el René Girard “Darwin de la cultura” (Michel Serres) o “Hegel del cristianismo” (Jean-Marie Domenach) (como pomposamente se han atrevido a calificarlo), puede abrirnos las puertas para conocer al más desconocido *zoon politikon* Girard. Sólo la afirmación del hombre como animal mimético puede ofrecernos la llave para descubrir su politicidad. Sólo la sociología mimética nos permitirá adentrarnos en el espacio político con suficientes garantías de supervivencia teórica.

En la línea de Julien Freund, entendemos que existe una “esencia de lo político”. Y nos atrevemos a afirmar, ya en esta introducción, que el pensamiento de René Girard está en

condiciones de ofrecernos, gracias a esta inmersión en los “sangrientos orígenes” de la violencia y lo sagrado, una “esencia de dicha esencia”, “una esencia de la esencia de lo político”. ¿A qué profundas e insondables realidades pueden responder esos binomios (amigo/enemigo, privado/público, mando/obediencia) en los que Freund cifraba la “esencia” de lo político? ¿No se pueden acaso descubrir, incluso en un primer acercamiento intuitivo, la línea que se podría trazar entre aquellos binomios y los conceptos clave del pensamiento de Girard? ¿No conduce acaso el deseo mimético a la rivalidad y al conflicto, categoría básica del pensamiento político? ¿Y no es el chivo expiatorio una realidad consustancial a la constitución del poder, que hunde sus raíces en una realidad “sagrada” sin la cual no podríamos acercarnos a entender el profundo misterio que rodea la naturaleza de lo político? Hay en Girard mucho más de lo que sus afirmaciones políticas, encerradas en la lógica de su vocabulario, podrían dejar entrever. Es necesario trazar la línea que unirá a sus propuestas antropológicas con sus derivadas políticas, aun a riesgo de desafiar las propias inconsistencias de un pensamiento muchas veces tentado por un agustinismo radical, confortado asimismo por la violencia quiliástica de sus veleidades apocalípticas. Ahora bien, la particularidad de nuestra exposición general de las coordenadas intelectuales del paradigma mimético consistirá, como puede deducirse de las consideraciones anteriormente expuestas, en la voluntad de orientar decididamente a la reflexión política cada uno de los sucesivos estadios de un teoría, la mimética, marcadamente secuencial. Donoso Cortés ya advirtió que en toda gran cuestión política va envuelta una gran cuestión teológica. Carl Schmitt, por su parte, en *El concepto de lo político*, ya expuso que se podrían clasificar todas las teorías políticas en función del pesimismo u optimismo antropológico que presuponen, señalando así que ninguna afirmación antropológica está exenta de consecuencias políticas.⁵

Aunque René Girard no parte de ninguna verdad teológica, es indudable que su teoría comienza por una rotunda (algunos dirían “rígida”) premisa antropológica, el mitemismo del deseo, extraída del estudio de los clásicos de la literatura. A partir de ahí, los distintos componentes de su teoría se van hilvanando sucesivamente en un orden que se pretende racional y científico, y que ciertos teólogos y pensadores, alentados por el propio académico francés, no han dudado en asociar a la antropología bíblica fundada en la Creación y el pecado de los primeros padres. Así pues, la antropología mimética, antes incluso de desembocar en su

⁵ Carl Schmitt, H. Orestes Aguilar (Autor, selección y prólogo), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de cultura económica, México, D.F. 2001, p.204.

teoría social, contiene importantes insinuaciones que afectan al espacio político. Es preciso explicitar dichas insinuaciones y traducirlas en el nivel correspondiente. ¿Qué consecuencias políticas puede provocar la consideración del hombre como animal mimético? ¿En qué medida su sociabilidad queda definida al establecer tal tipo de presupuesto? Expondremos estas problemáticas al hilo de nuestra exposición sistemática de la obra y el pensamiento de Girard. Nuestro estudio apunta en todo momento, por consiguiente, al objetivo final de la discusión y elaboración de una teoría mimética de lo político, y no eludirá las lagunas y debates que puedan derivarse en cada momento de la exposición. Esta es la razón por la que nuestra exhibición general de la obra de Girard no será una presentación teórica del tipo acostumbrado, sino más bien un manual de instrucciones destinado a edificar, con las piezas que nos ofrece el paradigma mimético (tan susceptible, por otro lado y como veremos, de adaptarse a los más variados usos y finalidades), los cimientos y las bases de una teoría mimética de lo político. Así pues, en esta exposición general de orientación política de la obra de René Girard, se ofrecerán las líneas maestras de lo que podría considerarse una lectura sistemático-secuencial de su pensamiento, no siempre coincidente con los distintos estadios cronológicos de su desenvolvimiento biográfico a nivel intelectual. Diseccionar de este modo ofrece múltiples ventajas a la hora de extraer las oportunas conclusiones adaptadas para un estudio de esta naturaleza. En primer lugar, permite comprender razonadamente el hilván de los distintos momentos o secuencias de la teoría mimética. En segundo lugar, permite avanzar progresivamente en la tarea del esclarecimiento de los presupuestos políticos de dicha teoría, sin transiciones abruptas o intersecciones forzadas. Los distintos elementos de los que se compone dicha teoría de lo político irán sumándose progresivamente al hilo de la exposición y se integrarán con las eventuales aportaciones explícitas en ese terreno del propio Girard, mucho menos “autista” políticamente de lo que en un primer momento cabría suponer, como ya hemos indicado.

Y, sin embargo, acometer la tarea de una elucidación de una eventual teoría mimética de lo político exige desbordar los linderos impuestos por la obra y el pensamiento del propio Girard. Si, indudablemente, puede localizarse en su obra el embrión de una antropología y de una teoría políticas, sus desarrollos concretos, en cambio, brillan por su ausencia. Hay en el pensamiento de Girard, verdaderamente, una genuina “promesa” política. Pero cumplir con esa promesa exige ir “más allá de Girard”. Según Yves Charles Zarka, algo muy similar a la antropología mimética ya se expresó de forma privilegiada en la obra de Thomas Hobbes,

cuya significación y relevancia políticas nadie podrá cuestionar de cara a una cabal comprensión del pensamiento moderno. La peculiaridad de la antropología mimética girardiana sería, en opinión de Zarka, que se situaría “por debajo” (*en deça*) y “más allá” (*au-delà*) de lo político⁶, en el sentido de que su naturaleza profunda consiste en situarse en la perspectiva de lo religioso, y no de lo político. Si esto es así (y a nuestro entender, el juicio de Zarka es muy atinado), la fisonomía intelectual de nuestro trabajo nos obliga a imprimir, a la obra y antropología de Girard, un cambio de perspectiva, a forzar un giro en su ángulo de visión. Y es que, si bien el vocabulario de Girard no parece haber sido concebido para dar respuesta a las problemáticas políticas, sí es posible señalar que la promesa política de su teoría se encuentra ya en ella misma, aunque estaría, como señala Stéphane Vinolo, “diseminada, agazapada a la sombra de los conceptos”.⁷ Como hemos dejado escrito en un artículo recientemente publicado en la revista de filosofía *Espíritu*, construir una teoría mimética de lo político nos obliga a ir “más allá de Girard”, nos impone *Achever Girard*.⁸

Así pues, este trabajo se estructura en dos bloques. En el primero de ellos, *con Girard*, dejaremos que el pensador franco-americano nos presente panorámicamente el conjunto de su obra y de su teoría, vertebrada sistemáticamente a través de su característica lógica secuencial inherente. En este primer bloque es esencialmente Girard el que habla, y veremos cómo lo político, se asoma poco a poco, (eso sí, muy tímidamente) al hilo de la exposición de su teoría. En el segundo bloque, *más allá de Girard*, nos emanciparemos de la tutela intelectual del creador de la teoría mimética para intentar, gracias a la brújula de esa misma teoría, descubrir fundamentos (por debajo, *en deça*) y horizontes (más allá, *au-delà*) inexplorados por el pensador aviñonés, pero perfectamente alcanzables habida cuenta de las inmensas posibilidades de la antropología girardiana y de su teoría de la violencia y la religión. En este segundo bloque, expondremos a la teoría mimética a un diálogo con autores, escuelas y teorías con los que Girard jamás había entablado trato. Diálogo que permite, a nuestro entender, extraer el fruto de aquellas inmensas posibilidades, de lo mimético para lo político, anteriormente mencionadas.

Creemos que, gracias a estas indicaciones, puede entenderse del mejor modo la

⁶ Y. Zarka, “Girard: en deça et au-delà du politique”, *Cités*, op.cit., p.6.

⁷ S. Vinolo, “La majorité contre la foule”, *Cités*, op.cit., p.87.

⁸ D. González, “René Girard: la impotencia política de un pensador apocalíptico”, *Espíritu*, Volumen LXIII,

estructura de nuestra exposición que, en coherencia con las mismas, pasamos a exponer resumidamente a continuación.

Una vez reseñadas, a modo de apertura, las circunstancias vitales y ambientales de la elaboración de su pensamiento, así como las respectivas influencias personales o doctrinales que contribuyeron a moldearlo progresivamente en el conjunto de las obras que lo conforman (y que serán expuestas puntualmente, junto a los encendidos debates que la irrupción de la teoría mimética suscitó en determinados ambientes), se pasa a exponer propiamente nuestro estudio. Ya en la primera parte, dedicada al estudio del pensamiento de Girard, se analiza con detenimiento en su primer capítulo lo que hemos llamado anteriormente “el paradigma mimético”. El objetivo de dicho capítulo no es otro que reflejar la clara ambición de una teoría marcada por la voluntad de impulsar el conjunto de su recorrido gracias al empuje de una premisa fundamental, que es al tiempo sencilla, profunda y destinada, según las orientaciones del propio autor, a revolucionar nuestra concepción del hombre y de las relaciones sociales. Esta premisa es el mimetismo. Y la ambición es tanto mayor cuanto que el recorrido al que hacíamos referencia no es un paseo cualquiera sino la oceánica exposición de un viaje de horizontes difíciles de acotar, pues nos conduce, a partir de las fuentes de la gran literatura de las que extrae su “maná teórico”, desde la exploración del secreto de los mitos arcaicos, desde el esclarecimiento del origen de las más variadas instituciones y, por consiguiente, desde la cultura misma, hasta la comprensión del proceso de hominización, marcado por una circularidad recurrente hasta la, según Girard, milagrosa irrupción de la Revelación cristiana, que abrirá a nuestro mundo a apropiarse de un dilema de proporciones gigantescas, que justifica la pertinencia de una mirada apocalíptica en la interpretación de nuestro futuro inmediato, con la que René Girard cerrará, siempre con polémica, su pensamiento. Parece difícil de creer que nuestro autor haya podido llegar tan lejos orientado por una brújula tan aparentemente insignificante como la del mimetismo. Y, sin embargo, así es. Sus detractores no desaprovecharán la ocasión para acusarle de reduccionismo. Aunque lo cierto es que esta brújula se complementa con un apoyo decisivo en la tarea: la *méconnaissance*. Mimetismo y *méconnaissance* se conjugan y juntos respaldan las sucesivas transiciones dialécticas a través de las cuales la teoría mimética se desplaza escalonadamente. Este capítulo abonará el terreno más propicio para discutir sobre la metodología girardiana, su discutida “cientificidad”, y las respectivas objeciones que ha merecido, y no es de extrañar, a

la vista de las profundas revelaciones que contiene.

En el segundo capítulo, se expondrá la “estructura de la teoría mimética”. Nuestra elección carece de cualquier veleidad estructuralista, por mucho que el propio Girard haya sido acusado de simpatías con dicha corriente de pensamiento, con la que sin duda coexistió a lo largo de toda su evolución intelectual, y no siempre pacíficamente. Con el término de “estructura” nos referimos a los pilares antropológicos fundamentales que sustentan el edificio girardiano, y cuyos materiales o componentes químicos capitales ya hemos señalado al recordar el mimetismo y la *méconnaissance*. En este capítulo, hemos dividido la exposición en tres partes: antropología, sociología, y política. En ella puede observarse fácilmente la intención y orientación fundamental de nuestro trabajo, y no tanto la ordenación jerárquica del pensamiento de Girard (especialmente en lo relativo a un campo específico referido a la política). En el apartado referente a la antropología, descubriremos el arsenal conceptual del que se nutre el paradigma mimético y su vocabulario principal (deseo mimético-triangular-metafísico, mediación interna-externa-doble, etc), con la preocupación no sólo de exponer razonadamente la vertebración de dichos conceptos sino también su eventual significación política, como ya quedó apuntado. El punto de inflexión “sociológico” tampoco refleja la propia terminología de Girard, pero hemos creído conveniente subrayarlo para destacar el momento decisivo que supone en el desenvolvimiento de la rivalidad mimética la aparición de un “tercer” actor. Es la noción de “contagio mimético” la que permite una elevación hacia esa mirada sociológica que ayuda a comprender aspectos tan relevantes como el surgimiento del orden social y cultural (es decir, religioso) a partir del desorden de la violencia indiferenciadora que culmina en el asesinato fundador. El propio Girard ha podido sintetizar este momento decisivo de su propio proceso intelectual, con el título de uno de sus libros más significativos, en cuya formulación se encierra la profunda significación del conjunto: *La violencia y lo sagrado*. La fórmula recoge tanto el misterio del paso del desorden al orden (mediante el no menos misterioso salto del “todos contra todos”, resultante del contagio mimético, al “todos contra uno” de la violencia fundacional reunida en torno al chivo expiatorio) como la paradoja de la equivalencia entre un orden “sagrado” (y por tanto pacífico) y su origen violento y sangriento. Es, en cualquier caso, en este terreno sociológico en el que encontrará naturalmente acomodo el estudio del poder político que, en el esquema de Girard, obedece a la misma lógica interna del proceso general, aunque admite una modulación particular y, tal vez, por tanto, un escaso margen de autonomía. Este amplio

capítulo nos permitirá, de esta manera, recorrer un importante camino, que se extiende desde el contagio mimético de la violencia indiferenciada hasta el estudio del orden cultural (el sacrificio, los ritos, los mitos), sin desatender al momento capital y central de toda la teoría mimética, llamado a reaparecer de manera recurrente: el chivo expiatorio. También nos ofrecerá la oportunidad de aprovechar una suave transición hacia la “política mimética”, apartado en el que no sólo se estudiarán las oportunas reflexiones de Girard sobre el surgimiento del poder político mediante el análisis de las monarquías sagradas, sino que también servirá para recoger el conjunto de reflexiones del pensador franco-americano en torno a la cuestión política, esparcidas y diseminadas en cada una de sus obras. Este momento de nuestra exposición se revelará como decisivo pues otorgará la legitimidad necesaria (que otros muchos niegan) para establecer un fundamento mimético para el análisis de las situaciones y de las realidades políticas. Observaremos que René Girard no dudará en emplear la lógica mimética para esclarecer situaciones histórico-políticas, extrayendo puntualmente, relevantes y agudas conclusiones sobre la naturaleza del poder y la lógica que ha guiado su imparable crecimiento totalitario-nihilista en el curso de nuestra modernidad. Consideraciones valiosas que habrán de servirnos a la hora de articular posteriormente una teoría mimética de lo político.

El siguiente capítulo justifica plenamente su autonomía, y mucho más que eso, pues representa el más significativo punto de inflexión de una teoría que, hasta aquí, se habría hecho acreedora a acusaciones de circularidad, determinismo (antropológico y social) y sistematismo. La Revelación judeocristiana, progresivamente afirmada en el curso de la Historia mediante el Antiguo Testamento, encuentra su culminación en el Evangelio, que unifica y al mismo tiempo enmienda el curso global de la Historia humana, o para decirlo con mayor rigor, inaugura verdaderamente la Historia al permitir al Hombre, por la Revelación, escapar de las garras de la ignorancia y de la “pacífica violencia” de la que disfrutaba. Se encierra aquí todo el misterio y la paradoja de esta Revelación, que hemos querido definir como Ruptura, para destacar su significación en relación con la Estructura analizada en el capítulo anterior. Como veremos, todo empeño por escapar de un tipo de pensamiento aproximativo es en este terreno más necesario que en cualquier otro. Porque la ruptura del cristianismo no invalida la estructura mimética de la naturaleza humana (el deseo, la rivalidad, y la tendencia a la convergencia violenta), pero al disolver la eficacia psicológica y cultural de la *méconnaissance* por la Revelación de la violencia que hasta entonces acusaba a la víctima

(y que desde entonces será considerada, por ese motivo, chivo expiatorio), atacará la línea de flotación de todo el edificio cultural arcaico, en el que todas las sociedades hasta entonces han encontrado refugio ante su propia violencia. De este modo, el cristianismo es liberador en cierto sentido, pero desde otro ángulo anticipa las peores violencias, y prefigura el escenario apocalíptico. “No he venido a traer la paz, sino la espada”. Girard cree encontrar en estas oscuras palabras de Cristo la poderosa luz que nos guía en la comprensión de este profundo misterio. En este capítulo, abordaremos la lectura girardiana de la Escritura judeocristiana, las razones de la superior comprensión cristiana de las leyes del mimetismo, la teología de la Historia que ofrecerá la dualidad (de marcado acento agustiniano) entre los dos *logoi*, el logos heracliteano de la violencia y el logos evangélico del amor, el estudio etimológico y sistemático de Satán como constructo polimorfo que reúne el conjunto del ciclo mimético, las estrechas aunque controvertidas relaciones entre cristianismo y modernidad, que anticiparán la tendencia apocalíptica que Girard cree descubrir en la reciente historia de la Humanidad. Y, como en los capítulos anteriores, también este capítulo no dejará escapar la ocasión para entender la relevancia de esta misma ruptura en su lectura política.

En cuanto al bloque “meta-girardiano” (*Más allá de Girard hacia una teoría mimética de lo político*), se divide a su vez en dos capítulos principales, uno dedicado a la teoría de las antropologías políticas y el eventual encaje dentro de ellas de la antropología girardiana, y otro dedicado a la eventual capacidad fundante de la teoría girardiana de una “esencia de lo político”.

En el primero de estos capítulos, tras abordar las perspectivas abiertas por la antropología mimética como antropología política, desfilarán las obras y reflexiones, altamente convergentes con el enfoque mimético, de distintos tratadistas, pensadores y teóricos de lo político. Entre ellas, por su singular relevancia y sin ánimo de exhaustividad, la concepción de la “envidia política” del teórico conservador español Gonzalo Fernández de la Mora, los análisis sobre la envidia y la sociedad del sociólogo alemán Helmut Schoeck, la reflexión sobre el hombre como “animal político” de un olvidado y brillante pensador político español del siglo pasado (Javier Conde), la clasificación de las concepciones antropológico-políticas de Dalmacio Negro. La exposición de estos planetamientos se justifica, como ya se dijo, por su alta capacidad de diálogo, con ambición hermenéutica, en relación con el desarrollo político de la teoría mimética girardiana. El capítulo termina con dos últimos

epígrafes. Por un lado, la exposición del contraste entre dos paradigmas interpretativos de la relación política (el fraternal y el paternal), y la imbricación genealógica entre ambos gracias a la luz epistemológica del aporte girardiano. Y por otro, gracias al apoyo teórico de los análisis de un intérprete autorizado como Jean-Pierre Dupuy, la presentación de la teoría mimética como teoría morfogenética o sociogenética. Estos dos últimos epígrafes permiten vislumbrar el potencial teórico del paradigma mimético en el espacio político.

En el segundo capítulo, destinado a despejar las posibilidades del paradigma mimético como “Esencia de la esencia de lo político”, se adopta explícitamente, como punto de partida, la concepción de la “esencia de lo político” del brillante teórico alsaciano, de ascendencia schmittiana, Julien Freund. El objetivo de este planteamiento es enhebrar el paradigma mimético con los presupuestos de la esencia de lo político analizados con gran profusión en la obra de Freund. Si los grandes conceptos políticos (mando, obediencia, amistad y enemistad políticas, decisión, monocracia, intensidad, etc) admiten una fundamentación coherente con la antropología mimética y la teoría girardiana de la violencia y el orden religioso resultante, entonces la postulación del paradigma girardiano como paradigma de lo político podrá recibir la credibilidad epistemológica y teórica de la que, a nuestro entender, es merecedor. En este capítulo, sobresale también el diálogo fallido entre René Girard y Marcel Gauchet, rescatado gracias a la inestimable reflexión contenida en la obra monumental, y recientemente publicada, *Le symbolique et le Sacré*⁹ del sociólogo francés de las religiones Camille Tarot. Gracias a este encuentro girardo-gauchetiano emergerá la idea de la función *pharmakológica* del poder, puente de singular importancia para restablecer las comunicaciones entre lo sagrado y lo político, sin las cuales todo proyecto de fundamentación mimética de lo político dentro de las coordenadas girardianas está destinado a abortar. Además, todas estas reflexiones no pueden dejar de plantearse la irrupción, y consiguiente revolución, producida en el ámbito de la política de una modernidad fecundada, ciertamente, por el logos evangélico pero también penetrada por una nueva versión, más sibilina y sofisticada, del lenguaje satánico-heracliteano. ¿La dinámica imparable de crecimiento de los tentáculos del poder político puede acaso interpretarse mejor gracias a la teología girardiana de la Historia? La obra de Bertrand de Jouvenel ayudará a entender que puede existir otra forma de mimetismo, aplicable en este caso a la competencia entre unidades políticas (e intuitivo por cierto en ciertos análisis girardianos), que permite descifrar con lucidez esta dinámica del Estado moderno

Minotauro. Por último, el capítulo termina interrogándose sobre otra cuestión decisiva, habida cuenta de la dimensión apologética cristiana de la obra de Girard: ¿existe una propuesta político-mimética coherente con el logos evangélico? Al hilo de esta interrogación, brotará la teología pre-agustiniana del oscuro e inquietante teólogo “católico-donatista” Ticonio, las concepciones sobre la idea paulina del *katechon* y las misteriosas relaciones entre el Bien y el Mal en la eclesiología *permixta* o *bipartita* del teólogo africano y su incuestionable incidencia de cara a penetrar la no menos misteriosa esencia de lo político.

Llegados a este punto, y gracias al material reunido hasta ese momento, nuestro estudio culminará con unas conclusiones recapitulatorias sobre esta lectura política de la teoría mimética. Insinuaremos, sin duda, la posibilidad de un pensamiento alter-mimético, estrictamente fiel al horizonte antropológico de René Girard, aunque crítico con el insuficiente recorrido efectuado hasta el momento por la teoría mimética. Girard mismo ha reconocido que las posibilidades de la teoría mimética, en sus respectivos campos de desarrollo y aplicación, están lejos de haber sido agotadas y que admiten distintas y, seguramente fecundas, realizaciones alternativas. Esperamos haber contribuido con nuestra investigación a esta palpitante y prometedora tarea.

Por último, en lo relativo a las fuentes bibliográficas utilizadas a lo largo de este trabajo, hay que aclarar que las citas de las obras de Girard corresponden a su referencia correspondiente en las ediciones en español. Dichas referencias aparecen en el cuerpo del texto. El resto de referencias bibliográficas aparecen en nota a pie de página. El sistema de notación empleado estriba en recoger a René Girard en referencia a las abreviaturas que se consignan en la bibliografía, página 747; para el resto de citas, el modo es el usual. En las ocasiones en que se citan pasajes bíblicos o evangélicos se dan por buenas las traducciones aparecidas en los libros de Girard y se copian tal y como aparecen en las respectivas ediciones.

Además de estas aclaraciones, conviene apuntar que se ha trabajado el conjunto de las obras de Girard en su lengua materna francesa. Como escribe Angel Barahona¹⁰ en relación al

⁹ C. Tarot, *Le symbolique et le Sacré. Théories de la religion*, Éditions La Découverte, Paris, 2008.

¹⁰ Sin duda, el mejor conocedor y mayor estudioso de la obra del pensador franco-americano en lengua española,

conjunto de las traducciones del pensador de Aviñón en lengua castellana, “deja mucho que desear toda traducción que se haga sin conocer y amar la obra del autor”¹¹. Por supuesto, la posibilidad de leer a Girard en la lengua original no sólo evita el riesgo de las trampas interpretativas de su rica y fina terminología -en las que muy frecuentemente han caído los traductores al español, para desconsuelo de los lectores-, sino que también abre el marco de la muy extensa bibliografía de Girard y sobre Girard que se ha publicado en francés en multitud de ensayos, artículos y obras colectivas. La bibliografía recogida al final da buena muestra de ello.

Así pues, se han cotejado las traducciones al castellano de todas las citas utilizadas en este trabajo con su versión original, anotando las correcciones, matices o aclaraciones según corresponda en cada caso. Como sucede en el caso paradigmático de la traducción del estratégico término girardiano de *méconnaissance*, en esta labor puede estar incluso comprometida la correcta interpretación del conjunto de la obra del académico francés y afecta por tanto a un aspecto medular de la hermenéutica girardiana.

Sólo en dos casos se ha decidido prescindir de las traducciones al español para acudir directamente al texto original en francés y hacer una traducción propia. Estas dos excepciones son *Des choses cachées depuis la fondation du monde* y *Achever Clausewitz*. En el segundo caso, la razón obedece a la muy deficiente traducción¹², máxime teniendo en cuenta la relevancia de esta obra de cara a la formulación misma de un análisis y estudio en clave política del pensamiento girardiano. En el primer caso, no se trata sólo de la calidad de la traducción¹³. Aunque se trató de un libro muy trabajado por el propio Girard, se presenta en formato de larga entrevista, algo que, como sucede en otros libros girardianos de igual factura (y no son pocos), exige obligatoriamente recurrir a su versión original para no perder la

¹¹ A. Barahona, *René Girard: de la ciencia a la fe*, Encuentro, Madrid, 2014, p.20. Sobre las traducciones del “girardiano” al español, véase el artículo de Desiderio Parrilla en la obra colectiva *La violencia del amor*, Asociación Bendita María, Madrid, 2012.

¹² Incomprendiblemente, la traducción al castellano de la editorial Katz prescindió de la versión de Angel Barahona. El resultado, para desgracia de los lectores hispanohablantes, salta a la vista. A. Barahona, *René Girard: de la ciencia a la fe*, p.19.

¹³ Empezando por su título, “El misterio de nuestro mundo”, que desaprovecha la potencia evangélica del título en francés: “De las cosas ocultas desde la fundación del mundo” (Mateo, 13, 35). El único “misterio” es por qué el editor español optó por esta desafortunada decisión. R. Girard, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Sígueme, Madrid, 1982.

riqueza y todos los matices de los diálogos¹⁴. Pero es que, además, en el caso de este último libro, el propio Girard ha corregido personalmente su última versión, debido en parte a su “mala conciencia” en relación con su pretérita posición (particularmente explícita en esta obra) sobre la interpretación del Sacrificio de Cristo. Como él mismo escribe para aclarar el por qué de sus correcciones:

Este es mi pensamiento hoy sobre este asunto capital [el Sacrificio]. A fin de reflejarlo en su exactitud, he modificado algunas frases esenciales del presente libro. Como no tengo ningunas ganas, por lo demás, de disimular, ni sobre este tema, ni sobre ningún otro, las variaciones de mi pensamiento, he dejado algunas frases sin modificar. Espero que mis lectores no tengan demasiada dificultad para apañarse con esta mezcla.

He eliminado también de la presente reedición algunos pasajes generalmente muy breves que han dejado de convencerme o nunca me convencieron, especialmente una opinión absurdamente negativa sobre la *Epístola a los hebreos*. Hoy repudio aquella lectura¹⁵.

De tal modo que, por expresa indicación del propio Girard, se debe cotejar la versión original en francés con su versión corregida. Así se ha hecho y sin muchas sorpresas, todo hay que decirlo, pese a las advertencias girardianas. La razón se debe a que este trabajo, centrado en lo político, no se implica directamente en ninguna de las cuestiones objeto de controversia que motivaron el arrepentimiento del pensador de Aviñón. La letra escrita no perdona a nadie.

¹⁴ En este caso, diálogo a tres voces: René Girard, Jean-Michel Oughourlian y Claude Lefort.

¹⁵ R. Girard, *De la violencia a la divinidad*, Grasset, Paris, 2007, p.1001 (nota 1). En esta obra se recogen las cuatro obras principales del corpus girardiano: *Mentira Romántica y Verdad novelesca*, *La violencia y lo sagrado*, *El chivo expiatorio* y la ya mencionada *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.

René Girard: las labores y los días

Nuestro personaje

Iniciamos un breve recorrido con los principales hitos en la formación de la teoría mimética, que acompañaremos con los datos más relevantes vitalmente de su principal artífice. No es la suya una biografía intelectual al uso, como más de uno se ha encargado de recordar. En primer lugar, habría que insistir en su carácter solitario y en su formación autodidacta, un rasgo muy particularmente visible desde su niñez y adolescencia en Aviñon hasta su “exilio educativo” en el París de la Ocupación alemana. Creemos que su rechazo de cualquier clase de institución, y las primeras experiencias miméticas de su pubertad, enmarcan un tipo de vivencias altamente reveladoras para entender lo que será después la elaboración de su teoría, y el acento personal que la caracteriza. Sus detractores verán también en todo ello una anticipación biográfica del “autismo intelectual” de Girard. Sin duda, el argumento puede ser utilizado en ambas direcciones pues cualquier observador con cierta agudeza localizará también en determinados rasgos psicológicos y sociales del joven Girard elementos embrionarios de un pensamiento destinado a reivindicar a la persona contra la absorción mimética del individuo por el espíritu gregario. Lo curioso es que el itinerario intelectual de Girard, que nunca ha ocultado, por otro lado, la tendencia mimética de su propia naturaleza (elemento decisivo de toda “conversión” a la teoría mimética, como observaremos en su momento), se caracteriza por la afirmación de una clara independencia intelectual y el rechazo de toda forma de sumisión a corrientes, escuelas o sectas académicas o intelectuales. No deja de ser paradójico al tiempo que altamente simbólico que el campeón de la teoría mimética se haya afirmado como un intelectual individualista, con un cierto gusto por la polémica y por afirmarse en su soledad contra todos, en posición de permanente desafío contra las modas dominantes de la Academia moderna y posmoderna. Habría mucho que añadir en este sentido, pues aunque Girard haya querido anticipar el rechazo previsible de su pensamiento (corolario, a su entender, del rechazo del mundo a la Revelación cristiana), lo cierto es que el reconocimiento mayúsculo de toda su obra, no exento de controversia pero indudablemente contundente, no dejan de parecer sospechosos para el itinerario de un autor que siempre se ha afirmado en su propia soledad creadora. Sin pretender psicoanalizar a nuestro autor, no cabe duda, sin embargo, de que el enmarañamiento entre obra y autor, altamente valioso en el estudio de la obra de cualquier pensador, ofrece, en el caso de Girard, motivos para el retorcimiento analítico de las esquinas de la psicología intelectual. Al final, y

en contraste con el dramático desenlace del chivo expiatorio, parece que, en la biografía del antropólogo franco-americano, la persona ha vencido a la masa. Síntoma paradójico, pues en la obra de Girard la verdad siempre está en lado de las víctimas y los vencidos, y la mentira (como la violencia) en el lado de los linchadores.

Pese a ofrecer acusados rasgos de autonomía intelectual, el académico no ha ocultado las deudas de su teoría mimética con ilustres precursores, maestros tanto en la anticipación del mimetismo como en la presentación de temáticas colindantes, pese al sesgo de sus aportaciones. Desfilarán, en un momento u otro de nuestro viaje, Platón y Aristóteles, Nietzsche y Freud, los grandes antropólogos británicos, la sociología francesa (y especialmente, Durkheim y Tarde), la escuela estructuralista (y a su cabeza, Levi-Strauss), y otros muchos. Con todo, pese al humilde reconocimiento (no exento de polémica) de las respectivas aportaciones de los autores previamente mencionados, Girard nunca destronará a los que, a su entender, son los auténticos exponentes de la esencia de la teoría mimética: la gran literatura novelesca (Cervantes, Dostoievski, Stendhal, Proust, Flaubert y, destacando, Shakespeare) y, por encima de todo, la Biblia. Para nuestro autor, la teoría mimética está enteramente contenida en estas fuentes. Su labor no ha sido la de un nuevo inventor de un nuevo sistema, sino la de la explicitación y sistematización articulada de una doctrina sobre el Hombre y la sociedad que se nutre de la Revelación misma (y que, en muchos casos, parece confundirse con Ella).

Por otro lado, el orden de la biografía intelectual de Girard, que repasaremos al hilo de la sucesiva exposición y acogida de sus obras más significativas, no se imbrica necesariamente de forma armoniosa con la concatenación de un pensamiento que, como ya hemos recordado, estructura sus piezas de forma marcadamente secuencial. Girard empezó por la literatura y todavía no tenía, en la época de la publicación de *Mentira Romántica*, plenamente articulado el conjunto del paradigma mimético. Nuestro autor, muchas veces emparentado con un detective por algunos de los comentaristas de su teoría, no ha cesado de buscar más y más indicios con los que completar su hipótesis, que ha ido enriqueciéndose al ritmo del imparable crecimiento de los intereses e inquietudes de su autor, que no ha dudado en desafiar toda forma de convención intelectual y de dogmática académica, acostumbrada a prohibir todo salto entre disciplinas y ámbitos especializados del saber. Se encuentra aquí otra de las fuentes preferidas para reprocharle a nuestro autor su atrevimiento. Parte de su

incomprensión viene de ahí. Girard no es historiador, ni antropólogo, ni crítico literario, ni exégeta bíblico, ni etnólogo, ni historiador de las religiones, ni mucho menos (esto ya se ha dicho) politólogo. Es todas esas cosas a la vez. Y lo es de un mundo que tampoco recuerda a la vieja filosofía perenne, pues Girard reivindica las aportaciones de las ciencias humanas y reconoce sus aportaciones, al tiempo que (¡¡¡oh suprema provocación!!!) las humilla advirtiéndole de que nada de lo que puedan decirnos hoy puede superar lo que los Evangelios han difundido desde hace dos milenios por todos los confines del mundo.

Hay, sin duda, en todos los libros de Girard una recurrente impresión de “déjà vu”, una reiteración de las mismas temáticas, ora analizadas bajo la óptica de la crítica literaria, ora contempladas bajo la lente de la antropología, ora explicitada en la elucidación de la Sagrada Escritura. Como ha escrito Alejandro Llano, “se ha dicho que hay dos clases de personas: las de tipo zorro y las de tipo puercoespín. El zorro sabe muchas cosas, mientras que el puercoespín sabe una sola. Girard es de esta segunda especie. Por eso fascina e irrita”¹⁶. Girard vuelve siempre, como en bucle, a recordarnos la lógica imparable, totalizante, irreversible, del deseo, la violencia, lo sagrado. En cuanto el lector entra por cualquiera de las puertas del “sistema Girard”, siente inmediatamente la claustrofobia intelectual de un universo doctrinal hermético, con candados en cada una de las esquinas en forma de argumentos irrefutables para evitar cualquier tipo de escapatoria. Esta claustrofobia también es engañosa, pues el universo girardiano, aunque podría parecernos un régimen autárquico, extiende sus territorios mucho más lejos de lo que podría imaginarse y más aún, pues, como un imperio, anexiona y conquista nuevos reinos y principados del saber. El problema, en muchos casos, es el precio de la conquista, que se hace en algunas ocasiones, “derramando sangre inocente”. Es lo que sucederá, en parte, con el espacio político.

Pero no nos anticipemos. En este capítulo, se ofrecerá una breve recapitulación de una biografía intelectual comenzada con la siempre amarga experiencia del exilio (otro hecho revelador en una biografía mimética: la soledad del expatriado), y coronada con el éxito y el reconocimiento. Hace más de cincuenta años que René Girard inició este viaje. Desde entonces, el navío mimético ha descubierto muchos puertos, sin encallar ni naufragar. Hoy, a sus 92 años, René Girard ha dado por concluida su trayectoria. Pero la historia de la teoría mimética no ha hecho más que empezar, pues como dijo Paul Ricoeur, “Girard será, para el

¹⁶ A. Llano, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, op.cit., p.14.

siglo XXI, de la misma importancia que Marx y Freud para el XX”¹⁷.

Retrato biográfico

René Girard nació en Aviñón, el 25 de diciembre de 1923. Sus padres le pusieron por nombre René Noël Théophile. De acuerdo con sus propios recuerdos, vivió una infancia sin lujos pero francamente feliz¹⁸, en el seno de una familia normal del sur de Francia. Como confesará en cierta ocasión, “siempre he tenido -y por lo demás sigo teniendo- el sentimiento profundo de llevar mi infancia conmigo allá donde vaya” (OC:31). Tenía cuatro hermanos, varones y mujeres, y René era el segundo. Su padre era el conservador de la Biblioteca y del museo de Aviñón, y más adelante llegó a ser conservador del Palacio de los Papas. Había estudiado en la escuela nacional de archiveros paleógrafos, y era historiador local, autor del libro más serio y erudito existente sobre la ciudad de los papas: *Evocation du vieil Avignon*, publicado por la editorial Minuit. Su madre era también persona de perfil intelectual, muy aficionada a la música y a la literatura. “Creo que fue la primera mujer -una de las primeras -que cursó el bachillerato en el departamento de Drôme” (OC:23). Para Girard era ella la artista verdadera de la familia. Recuerda que amaba la literatura italiana y que leía frecuentemente *I Sposi*, la novela de Manzoni, que los hijos llamaban la peste de Milán, ya que era el episodio que todos ellos preferían. Las raíces familiares de su padre se encontraban, por un lado, en la ciudad de Aviñón, y por otro, en la región del centro de Francia. “El occitano no se habla ya en Aviñón, y yo sólo sé algunas palabras sueltas” (OC:23).

Las tendencias políticas y religiosas de la familia responden a un esquema bastante común en la Francia de la Tercera República. Padre republicano y anticlerical, de tendencia radical socialista. Madre católica y cercana a la derecha radical de la Acción Francesa, y descendiente de una familia con mayor estatus social. “En aquella época, en el sur de Francia, no existía cosa más corriente que encontrarse con un padre de familia anticlerical y una madre monárquica y de tendencias políticas cercanas a Acción Francesa, pero sin que, por lo demás, hubiese fanatismo ni por un lado ni por el otro” (OC:23-24). Otro detalle significativo al evocar una infancia marcada por la irrupción de la Ocupación alemana es la aparición de la

¹⁷ *Bibliographie des études girardiennes en France et en Italie.*

¹⁸ “He tenido el sentimiento profundo de transportar mi infancia conmigo.(...) He intentado siempre rodearme de la realidades de ese periodo de mi vida. De las cosas simples, como la comida, o mi versión reducida de don Quijote [...]” (OC, 31).

figura del general De Gaulle, que pudo servir de reconciliador de las tendencias políticas opuestas en la familia. “Por otra parte, mi padre era un observador sumamente lúcido, hasta el punto de que, al declararse la guerra, nos anunció que Francia combatiría prácticamente sola y que sería derrotada. Lo cual, por cierto, no le impidió ser todo un patriota, y desde el mismo día 18 junio 1940 toda la familia se volvió ardientemente “gaullista”, y escuchábamos todos la emisora de Londres” (OC:24). En cuanto al posicionamiento político de su madre, antes de la definitiva unificación familiar en la figura de De Gaulle, recuerda que había sido más bien muniquesa, pues tenía dos hijos movilizables, pero nunca pétainista¹⁹. En cuanto a la relación con la política experimentada por el joven Girard sorprende un primer detalle biográfico, que contrasta con el presunto “mutismo político” del Girard adulto: “muy pronto, con 12 años, estaba fascinado por la política. Se sentía la guerra venir, ya en 1932 -1936 [...]. Experimentaba más bien una especie de extraña excitación política, la impresión de un peligro y, pese a todo, algo cautivador”²⁰.

En lo relativo a su educación religiosa Girard recuerda que su madre era “buena católica, ortodoxa en cuanto a creencias, pero liberal, una persona de espíritu libre”²¹. En opinión de nuestro autor, “era el mejor catolicismo francés, tolerante pero de una ortodoxia a toda prueba. Después del Concilio, nos decía que ella había hecho el suyo sola con 50 años de adelanto a la Iglesia”²². En cualquier caso, no parece que la influencia de su madre se dejara sentir especialmente en la orientación religiosa del joven Girard pues, como confiesa, “personalmente dejé de ir a la iglesia a los 12 o 13 años, y no volví a pisar una hasta los 38” (OC:24).

Todavía en sus años de estudiante, y tras un periodo insoportable en Lyon para preparar la Escuela Normal Superior, regresó a Aviñón, y su padre le propuso intentar el ingreso en la Escuela Nacional de archiveros paleógrafos. Por no abandonar el nido familiar, el joven Girard aceptó. Al llegar al París ocupado, se dio cuenta de que la vida allí era mucho más dura que en Lyon pero ya no podía regresar a Aviñón a causa de la separación de Francia en dos zonas. “De modo que fue gracias a los alemanes como obtuve el diploma de archivero

¹⁹ F. Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, Peter Lang Publishing, New York, 1994, p.186.

²⁰ “René Girard et Mark R. Anspach (Entretien)”, en M.R. Anspach, *L’Herne. René Girard*, Éditions de l’Herne, Paris, 2008, pp. 24-25.

²¹ Idem.

y paleógrafo” (OC: 24-25).

Un aspecto importante para delimitar el perfil psicológico de nuestro autor es su incapacidad para la integración social y el terror que, ya de pequeño, experimentaba por las masas juveniles²³, detalle revelador en cuanto a su autoconsciencia mimética y que puede explicar también su querencia por el trabajo intelectual solitario y autodidacta.

Hubo igualmente y existe todavía en mí, algo de refractario a la vida social. Después de un ensayo en Liceo en 10ème, con la edad de cinco o seis años, del que salí aterrado, se me confió, hasta sexto, a lo que mi padre llamaba “una escuela de mimados”, (...) después, en el Liceo, tuve algunos buenos maestros, durante dos o tres años, y premios de excelencia, pero muy pronto me volví insoportable. Armábamos enormes jaleos y perdí mucho tiempo hasta el día en que, en clase de filosofía, se me expulsó y tuve entonces que preparar mi segundo bachillerato sólo. Es en ese momento, sin duda, cuando comencé a tomar costumbres de trabajo solitario que son todavía las mías²⁴.

De aquellos años Girard confiesa también una experiencia mimética de primera magnitud. Fue cuando organizó, junto a un compañero, una de las primeras ediciones del festival de Aviñón²⁵. Pero semejantes éxtasis de exaltación mimética contrastaban con la amarga experiencia de la soledad y del rechazo a las instituciones académicas establecidas, que afianzaron un instinto dirigido al autoconocimiento y a superar las fronteras artificiales del saber.

Aprendí a leer yo solo, y la verdad es que nunca aprendí mucho en los colegios y las universidades: soy persona de clara tendencia autodidacta. Pienso que esta es una de las razones por las que siempre ando echando miradas furtivas hacia otros campos de investigación. Apenas si le saqué provecho al Liceo, como tampoco más tarde, a la escuela de archiveros paleógrafos (OC:29).

Tras completar su formación, Girard podría haber sido conservador de algún museo o biblioteca, pero no le atraía nada la idea de pasar “toda la vida rodeado de archivos medievales” (OC:26). Nuestro autor necesitaba imperativamente escapar a ese destino. La

²² F. Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, op.cit., p.186.

²³ “La profesora era para mí una mujer aterradora. No soportaba la clase, no soportaba el recreo, todos esos niños...De hecho, no soportaba a la masa”. “René Girard et Mark R. Anspach (Entretien)”, en *L’Herne. René Girard*, Éditions de l’Herne, Paris, 2008, p. 22.

²⁴ F. Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, op.cit., pp.185-186.

²⁵ “La idea de participar en un proyecto de tamaño envergadura nos hizo entrar, a mi amigo y a mí, en una auténtica borrachera mimética” (OC: 26).

oportunidad se le proporcionó la oferta de un puesto de profesor asistente de lengua francesa en los Estados Unidos, que aceptó inmediatamente, desechando otra oferta de documentalista para la ONU, que se le aparecía como totalmente ajena a cualquier labor personal de investigación (OC:27). Hizo, como él mismo recuerda, un doctorado sin trascendencia en Historia contemporánea, con una tesis dedicada a la opinión de la prensa norteamericana sobre Francia en el periodo de 1940 a 1943 (OC:29). Pudo regresar a Francia pero la rigidez del sistema administrativo le impedía cualquier salida alternativa a las previstas para los archiveros paleógrafos. Tuvo un ofrecimiento en la Universidad de Friburgo, pero en aquel entonces se encontraba ya en la Johns Hopkins. “Tenía allí excelentes alumnos y mis investigaciones me interesaban y me absorbían demasiado como para robarles tiempo con una mudanza de tal calibre” (OC:27).

Como ya se ha adelantado, la condición humana de exiliado, del mismo modo que las reacciones viscerales de nuestro autor ante el aspecto gregario de la naturaleza del hombre, han sido señaladas como experiencias biográficas que pueden ponerse en relación con el contenido de su obra²⁶. René Girard parece dudar de la relevancia autobiográfica de esta particular situación personal (“soy una especie de “electrón libre”, si se quiere, pero no me siento excluido” (OC:31)) que, como sabemos, hizo del académico francés un reputado investigador de algunas de las principales universidades americanas durante casi 50 años. Sin embargo, reconoce que

el hecho de vivir entre múltiples culturas favorece la reflexión sobre la cultura. Eso te hace perder siempre un poco el apego de una y de otra. Por ejemplo, tengo la certeza de que los americanos hacen de los europeos, y en particular de los franceses (porque estos franceses son siempre críticos), chivos expiatorios, y viceversa (ALLE:129 -130).

Las ambiciones de nuestro autor y su gusto por la independencia intelectual pudo conjugarse, casi milagrosamente, con su progresión en el meritocrático escalafón universitario americano, aunque fue de los primeros en sufrir en sus propias carnes, al verse obligado a abandonar uno de sus primeros puestos como docente universitario, la crueldad del burocrático y darwinista sistema de selección del profesorado (que en parte recuerda al

²⁶ “Pregunta: ¿El hecho de vivir en América ha desempeñado algún papel en su primera intuición de la teoría mimética? Respuesta: En los Estados Unidos, Frederic Jameson, un crítico literario, piensa que toda mi teoría de linchamiento se debe a que he pasado un año de mi vida en el sur de los Estados Unidos. Pregunta: ¿Y usted lo

productivismo académico que se ha implantado en la universidad europea diseñada en Bolonia), inspirado en el célebre “publish or perish”²⁷, sin dejar por ello de beneficiarse de las rigideces del sistema para afianzar su propio método de trabajo. Como recogen Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha en su prólogo a *Los orígenes de la cultura*,

Lo que más nos llama la atención cuando seguimos el recorrido biográfico de Girard -tratando de ir, claro está, un poco más allá de lo que es probable que no se diga en una confesión personal- es el hecho de que, al preservar su libertad sin dejarse encasillar en una escuela, moda académica o compromiso institucional alguno, su relación con el mundo se ha transformado en un método de investigación. Lejos de ignorar los mecanismos miméticos y las rivalidades que tanto abundan en los campus universitarios, Girard se las ha apañado para hacerse con un espacio de libertad asombrosamente amplio dentro de las instituciones en las que ha desarrollado su labor (OC:10).

Con eso y con todo, algunas referencias de Girard a la hora de hablar de sus primeros descubrimientos literarios, como el de Malraux, están cargados de una cierta amargura y desafección contra el vacío vital y ausencia de espesor existencial de la cultura ofrecida en los campus universitarios, una cultura que, en sus propias palabras, “que fingía interesarse por la vida, pero que justamente estaba muerta porque no miraba de frente la muerte que nos amenazaba a todos”²⁸. Así, nos confiesa,

Por contra, por muy excesivo, por muy bajamente romántico que fuera Malraux en *Las voces del silencio*, se atrevía a romper el tabú infernal que me rodeaba, tabú de los eruditos y tabú de los estetas, tabús de los que la Universidad está enteramente hecha para perpetuarse: no me parecía sino hecha para la mentira...²⁹

Los primeros intereses intelectuales del joven profesor exiliado³⁰ no acaban, como puede comprobarse, de definirse enteramente, aunque quizá gran parte del tiempo perdido durante aquellos años³¹ pudiera empezar a nutrir una cierta imagen del hombre y del mundo

piensa también? *Respuesta*: No, en absoluto” (ALLE: 129 -130).

²⁷ “Afortunadamente conseguí encontrar otro [puesto] sin retroceder demasiado en el plano académico y, a partir de entonces, me puse a publicar un artículo tras otro” (OC:30).

²⁸ R. Girard, “Souvenirs d’un jeune Français aux États-Unis”, libro homenaje, en *L’Herne. René Girard*, *op.cit.*, p.31.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Para comprender la evolución intelectual del joven René Girard antes de convertirse en el Girard por todos conocido, el capítulo “Girard avant Girard” contenido en F. Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, *op.cit.*, pp.11-25.

³¹ “¡La verdad es que lo que yo prefería eran los coches americanos!” (OC:29).

que terminarían por aflorar años después. Entre la tesis de doctorado en Historia de 1950 y la publicación de *Mentira Romántica* en 1961, Girard enseña en distintas universidades americanas (Duke University, Bryn Mawr College, y finalmente The Johns Hopkins University), y publica una veintena de artículos en revistas especializadas. Pronto fue encargado de dar algunos cursos sobre la novela y en esa primera aventura intelectual se sintió interpelado por ciertas similitudes: “La vanidad en Stendhal, el esnobismo en Proust y ya antes en Flaubert... y enseguida me di cuenta de que el quijotismo era a la vez... lo que era, y algo más. Y que lo mismo pasaba con el ‘dostoievskismo’”(OC:30). Todos estos indicadores convergentes ofrecieron las primeras pistas de una vaga concepción de las motivaciones humanas y, como nuestro autor advierte retrospectivamente, le permitieron dar con el “camino que conduce a la teoría mimética” (OC:30). “Escribir una historia del deseo a través de un recorrido por las grandes obras literarias..., ¡eso era lo que realmente quería hacer!”(OC:30). Se había presentado por fin uno de los puntos de inflexión más decisivos de su vida, lo que el propio creador de la teoría mimética llamó “ese momento capital de mi vida”(OC:30), y que Girard describe como una “intuición única pero muy densa” (y que no respondía, por consiguiente, a ninguna voluntad original de construir un nuevo “sistema”)³².

Por entonces leía a trozos *Rojo y Negro*, *Madame Bovary* y obras de Dostoievski. El momento decisivo fue cuando leí *El eterno marido*. Vi que contenía exactamente el mismo análisis que *El curioso impertinente* de Cervantes. El hecho de darme cuenta de que el descubrimiento se refiere a lo mismo en ambos casos, pese a que, desde un punto de vista formal, lingüístico o estético, los dos textos son completamente diferentes, me convirtió ya en el “realista mimético” que reconocidamente sólo llegué a ser más adelante. Fue seguramente en esa época cuando más libros leí, movido sobre todo por mi gran interés por los elementos religiosos o sacrificiales que pudiese encontrar en los textos (OC:30).

Como se puede observar, en este testimonio aflora uno de los rasgos que el pensador franco-americano siempre ha defendido con mayor ímpetu: su apego al espíritu y a la epistemología realista. La autonconsciencia de su propio realismo llegó tarde pero le permitió entender, retrospectivamente, su desapego al mundo intelectual y a las modas académicas de su época:

Siempre fui realista sin ni siquiera saberlo. Siempre he creído en el “mundo exterior” y en la posibilidad

³² “Todo se me presentó en 1959. Sentía que había allí un bloque en el cual he penetrado poco a poco. Estaba enteramente allí, en el punto de partida, todo junto. Es por eso por lo que no tengo ninguna duda... No hay ‘sistema Girard’. Exploto una intuición única pero muy densa” (CE:150).

de conocerlo. Ninguna disciplina naciente alcanza resultados sólidos y duraderos si no está basada en un realismo, digamos que de sentido común. De hecho, era yo tan realista que ni siquiera sospechaba hasta qué punto me incluía escasamente en el mundo intelectual (OC:32).

En esta genealogía del intelectualismo separado de la realidad, el reproche de Girard señala directamente al idealismo alemán, “que apartó del buen camino a toda la cultura europea” (OC:32-33), sin dejar por ello dejarse seducir ni por el pragmatismo ni por el “deconstruccionismo”³³. Esta última consideración no deja de tener su gracia pues, aunque Girard quiso siempre permanecer al margen de las modas y corrientes dominantes de su época, tiene el dudoso honor de ser uno de los mayores responsables de la introducción (a la postre tan exitosa, como bien se sabe) del estructuralismo francés en los Estados Unidos, merced a la organización de un coloquio internacional que llevaba por título “Los lenguajes de la crítica y las ciencias del hombre”, y gracias al cual se dieron a conocer en América Derrida, Barthes, Lacan y Goldmann³⁴. Parece que el propio Girard reconoce con cierto pesar su responsabilidad, y rememorando las palabras de Freud al llegar a los Estados Unidos a principios del siglo XX (“le traigo la peste a esta gente”), afirma: “En 1966, sí que les llevamos nosotros la peste, con Lacan y la deconstrucción” (OC:36). Desgraciadamente para él, en el pecado llevaba también la penitencia, pues la moda de la deconstrucción en la Universidad Johns Hopkins le hizo recordar la incompreensión y soledad que experimentaba en el Aviñón de su infancia, y por esa razón se marchó a Buffalo en 1968.

Tras la publicación de *Mentira Romántica*, sin duda el primer eslabón de la cadena mimética que Girard no imaginaba por aquel entonces estar llamado a recorrer enteramente, y animado por el mismo espíritu indomable de rebeldía contra los compartimentos estancos de los departamentos universitarios, Girard comienza a interesarse por las obras de los antropólogos.

³³ “Tampoco soy partidario del pragmatismo, el cual está ligado a una concepción de la acción del encuentro carente de fundamento. Me interesan los esquemas de pensamiento, y estoy convencido de que los mejores son los que tienen que ver con lo real. Es cierto que la barrera del lenguaje supone un problema, pero no necesariamente insoluble. Mire usted, estoy seguro de que, si pudieran llegar a encontrarse, los ingenieros encargados de prevenir las inundaciones del Nilo en el antiguo Egipto y los ingenieros agrónomos del oeste de Estados Unidos se entenderían con la mayor facilidad, al cabo de unos cuantos intentos. En cuanto a la corriente deconstruccionista, lo que sí que deconstruye muy bien es el idealismo alemán, que no es precisamente la realidad...” (OC:32-33).

³⁴ F. Cusset, *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Editorial Melusina, Barcelona, 2005.

Ahora ya no sé cuál de ellos leí primero -admite-, quizás a Frazer, y fue desde luego como una especie de iluminación para mí. ¡Seguramente fue la experiencia intelectual más fuerte de mi vida! Pasaba sin interrupción de un autor a otro: Tyler, Robertson-Smith, Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowsky, etc., y leía también muchas monografías sobre culturas concretas. Tomaba notas acerca de los puntos relacionados con lo mimético que me interesaban, y finalmente hice uso de todo ese material para escribir *La violencia y lo sagrado*. Entre 1965 y 1968 se desarrolló la idea del crimen fundacional, aunque el libro no se publicó hasta 1972 (OC:37).

No fue el único interés descollante por aquellos años. El descubrimiento de los trágicos griegos también supuso un hito esencial en la conformación y afianzamiento de la entonces balbuciente teoría mimética.

Hacia 1963-1964, antes de ponerme a leer antropología, estuve leyendo los trágicos griegos, y durante mucho tiempo me interesé por el mito de Edipo. También veía yo ahí manifestarse y operar el deseo mimético. Todo eso está reflejado en *La violencia y lo sagrado*. Primero, Edipo, y luego *Las bacantes* de Eurípides, cuyo papel ha sido esencial de cara a perfilar mi idea del “linchamiento fundacional” (OC:37).

En todos estos descubrimientos se nos aparece un Girard que, inconscientemente adopta la ingenuidad filosófica como método, trasunto del asombro aristotélico y de la mayéutica socrática. Método que le permitirá, en ese diálogo multisecular entre los clásicos de la novela moderna, los trágicos griegos y las aportaciones empíricas (debidamente desideologizadas de su anticristianismo) de los antropólogos ingleses, componer la urdimbre de la teoría mimética en ciernes. “Eso de la ‘ingenuidad filosófica’ me parece una buena fórmula. La capacidad de sorprenderse es considerada, con sobrada razón, como la primera emoción científica” (OC:38). Frente a la actitud intelectualista de un Lévi-Strauss, y de tantos intelectuales que se mantienen en esa pose de “estar de vuelta”, se define a sí mismo como “hombre curioso por naturaleza, y evidentemente la curiosidad y la capacidad de comprender están estrechamente ligadas. Siempre he tenido la impresión de que el libro que en ese momento estoy leyendo, va a revolucionar mi vida” (OC:38).

En este primer acercamiento a la semblanza biográfica del personaje no puede dejar de reflejarse el giro religioso de su existencia. Nuestro autor, como ya quedó reflejado, dejó de asistir a la iglesia a la edad de 12 años y no volvió a pisar una hasta los 38. El dato no deja de revelar un dato capital, y es que su conversión cristiana está estrechamente vinculada (y no

sólo por la correspondencia en las fechas) con su conversión intelectual. En efecto, como reconoció con ocasión de un encuentro con teólogos de la liberación en 1990 celebrado en Brasil³⁵, “por lo que a mí se refiere, es mi trabajo lo que me ha llevado a convertir al cristianismo” (OC:48). Con ello, la teoría mimética iba siempre a arrastrar dos acusaciones recurrentes. La primera, inspirado en la confesión de esta estrecha correspondencia biográfico-gnoseológico-metanoiática, insistirá en la tendencia gnóstica de la teoría mimética. La segunda, rechazará de plano cualquier consideración sobre el valor intelectual y científico de su contenido a la vista de su decidida voluntad de servir de trampolín para una obra de apología cristiana debidamente barnizada con el lenguaje de las ciencias humanas³⁶. En realidad, es la confusión entre el autor y su obra lo que ha provocado el equívoco, de ahí que la explicación ofrecida por el propio Girard sea de particular valor. Cuando Girard explica a qué se refiere, cuando señala la imbricación entre conversión intelectual y religiosa, no hace en definitiva sino subrayar la convergencia entre los caminos de la razón y los de la fe, por mucho que otros hayan querido ver en ello un síntoma de una nueva forma de gnosticismo.

Lo que quiero decir es que son los resultados de mi trabajo de investigación, estos mismos resultados que estoy exponiéndoles a ustedes en este momento, los que me han orientado hacia el cristianismo y me han convencido de su verdad. No pienso como pienso porque soy cristiano, sino que me he hecho cristiano porque mis investigaciones me han llevado a pensar las cosas que ahora pienso. Esto tampoco significa que la dimensión afectiva no juegue ningún papel en mi manera de vivir el cristianismo (OC:49).

Girard no ve en ello contradicción alguna, ni con su trabajo ni con su fe (para la que, por supuesto, reconoce la precedencia y origen en la Gracia)³⁷, y gusta de recoger la experiencia de los discípulos de Emaús para registrar el precedente de una conversión movida por la interpretación de los textos, reflexión con la que, entendemos que no por casualidad,

³⁵ “Les he dicho francamente que deberían reconciliarse con el Papa y que deberían dar el primer paso. La Iglesia no les tiene en cuenta su crítica de las riquezas sino una cuestión del dogma teológico. Sin embargo, el problema del marxismo no se plantea ya, y están en búsqueda de una filosofía de recambio. Estaban sorprendidos de que me interesaba sobre todo por lo religioso y de que quisiera hablar de religión y teología de la liberación. ¡Fue muy interesante y tuve la impresión de reencontrar a intelectuales de los años 50, que buscan, que se interesan por los problemas humanos!”. F. Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, op.cit., p.185.

³⁶ “Lo que sí diría es que mi fe cristiana obstaculiza la difusión de la teoría mimética. Por lo común, los universitarios se sienten obligados a mantener a distancia el factor religioso, a tratar con ello como con unapestado” (OC:48).

³⁷ La descripción detallada del proceso íntimo de su conversión a la fe de Cristo se encuentra detalladamente descrito. (CE:150-153).

cierra *La ruta antigua de los hombres perversos*:

De estos tres escritos, [el relato de Emaús, el eunuco de la reina Candace y el del hijo pródigo], para quienes pasamos mucho tiempo comentando textos, interpretándolos y comparándolos, el más precioso es el de el Emaús. Me parece dirigido hacia el “trabajo del texto”. No olvida la recompensa por ese trabajo, la que el intérprete recibe cuando por fin brilla la luz. Luz, en cierto sentido, fría e implacable; racional y, al mismo tiempo, todo lo contrario; inaceptable para el mundo; luz de locura, casi demente, puesto que fortalece intensamente las esperanzas que parecerían más absurdas, en nuestros días, incluso más culpables. ¿No sugerirá esta luz que nuestros verdaderos deseos serán todos simultáneamente colmados?

Y se dijeron: “Cuando nos hablaba por el camino explicándonos las Escrituras, ¿no ardía acaso nuestro corazón?”³⁸ (RA:196).

Esta última referencia nos sitúa en la pista del singular enmarañamiento entre la obra del pensador de Aviñón y su conversión religiosa. Conversión que, en su caso, está muy directamente vinculada con una conversión de tipo intelectual. Conversión que el propio Girard mantuvo con discreta reserva durante muchos años, en particular por la aguda consciencia que siempre tuvo del daño que podría provocar para la difusión de la teoría mimética.

Pregunta: Con ocasión de una reunión con los teólogos de la liberación, celebrada en Brasil en el año 1990, reconoció usted lo siguiente: “Por lo que a mí se refiere, es mi trabajo lo que me ha llevado a convertir al cristianismo. Uno y otro están relacionados y entremezclados. Nunca había hablado de mi conversión, porque no me gusta la literatura autobiográfica, y además es un tema difícil de abordar”³⁹. Sin embargo, en *Cuando estas cosas empiecen a suceder*, sí que dedica un cierto tiempo a tratar el asunto. ¿Quizá eso fue porque en 1994 el tema había dejado ya de ser peligroso? *Respuesta:* La palabra “peligroso” me parece excesiva. Lo que sí diría es que mi fe cristiana obstaculiza la difusión de la teoría mimética. Por lo común, los universitarios se sienten obligados a mantener a distancia el factor religioso, a tratar con ello como con un apestado (OC:48).

Debemos a Angel Barahona, sin duda el mejor conocedor en habla hispana de la obra de Girard, la mejor descripción en clave íntima y personal de la conversión de Girard a la fe

³⁸ La referencia evangélica es de Lucas (24,32).

³⁹ H. Assmann (ed), *René com Teólogos da Libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Vozes, Petrópolis, 1991, p.46.

cristiana⁴⁰. En ella tuvo una especial influencia un problema de salud, que apareció mientras en el invierno de 1959, cuando ya estaba enseñando en la Johns Hopkins.

Fue una excelente preparación de Cuaresma la que yo hice ese año, se lo aseguro, y la Cuaresma que siguió fue excelente también, pues mis preocupaciones se acrecentaron hasta el punto de privarme del sueño, hasta el día en que, tan de repente como habían empezado, se resolvieron mediante una última visita a mi oráculo médico. Habiendo hecho todos los análisis necesarios, el excelente hombre me declara curado, el miércoles Santo precisamente, es decir, el día que, en la semana Santa, precede a la Pasión propiamente dicha y a la fiesta de Pascua, conclusión oficial de toda penitencia.- No he conocido jamás una fiesta comparable a esa liberación. Me veía muerto y, de golpe, había resucitado. Lo más maravilloso para mí en ese asunto es que mi convicción intelectual y espiritual, mi verdadera conversión, se había producido antes de mi gran mieditis de Cuaresma. Si se hubiera producido después, nunca hubiera creído verdaderamente. Mi escepticismo natural me habría persuadido de que la fe era el resultado del canguelo que tenía. El canguelo no podía tener como resultado la fe. La duración de mi noche oscura coincidió, con exacta precisión, con el período prescrito por la Iglesia para la penitencia de los pecadores, con tres días de gracia, los más importantes de todos, misericordiosamente disminuidos, sin duda para que yo pudiera reconciliarme con toda quietud con la Iglesia antes de la fiesta de Pascua. - Dios me había llamado al orden con un punto de humor, bien merecido en el fondo por la mediocridad de mi caso. En los días que siguieron a la Pascua, consagrados litúrgicamente al bautismo de los catecúmenos, hice bautizar a mis dos hijos y me casé católicamente. Estoy persuadido de que Dios envía a los hombres cantidad de signos que tienen alguna existencia objetiva para los prudentes y los sabios. Aquellos que no ven estos signos los tienen por imaginarios, pero aquellos a los cuales son destinados no pueden equivocarse en ello, pues viven la experiencia desde dentro. Enseguida comprendí que, si la superaba, el recuerdo de esa prueba, me sostendría durante toda mi vida, y es justo eso lo que ha sucedido (CE:152-153).

Aunque la conversión de Girard a la fe católica es inequívoca⁴¹, no ha dejado nunca de subrayar la importancia de volver a acercarse a las Escrituras y particularmente a los

⁴⁰ Aparece en el capítulo “Biografía espiritual” de su obra, recientemente publicada sobre Girard. A. Barahona, *René Girard: de la ciencia a la fe*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2014, pp.21-29.

⁴¹ “Recuerdo que un italiano nacionalizado americano, decía: ‘La Iglesia es como los sindicatos. No hay que pertenecer a un sindicato anexo, a una rama secundaria, sino la más fuerte, a la más antigua’...” (ALLE:82 -83). “Los dogmas, para mí, no son metáforas.[...] La fe es otra cosa. Tengo el sentimiento de haber vivido una experiencia de los dogmas centrales. Para los dogmas marginales... ¿no me siento nunca con una inspiración particular!, pero es una cuestión de fidelidad, o de confianza, es decir, de fe. No tengo nada que decir propiamente mío acerca de la resurrección de los cuerpos, pero podría repetirle lo que se dice a este respecto. Yo hago un acto de confianza, globalmente, en todos los concilios que han definido la ortodoxia cristiana para las iglesias católica, ortodoxa, luterana, anglicana y calvinista. - Sería curioso si la fe consistiera en una serie de proposiciones independientes las unas de las otras que tuviéramos necesidad de añadir. Es una totalidad significativa. Y muchas cosas de las que uno se escandaliza no son más que un asunto de sentido común, la infalibilidad pontifical, por ejemplo. Si la Iglesia es divina, y su doctrina no puede modificarse a voluntad de los sondeos de opinión, de las modas... es necesario, a fin de cuentas, remitirse a alguien, a una autoridad última a

Evangelios frente al miedo imperante, muchas veces producto del complejo ante todo lo moderno.

Yo soy católico, pero pienso que las querellas entre las diversas iglesias cristianas han perdido el poco sentido que tenían no hace mucho. Yo soy católico porque pienso que el Catolicismo detenta la verdad del dogma. Es el más alejado de las oscilaciones extremistas que comienzan con la Reforma y que desembocan en el ateísmo moderno. Pero el protestantismo tiene grandes virtudes que los católicos harían bien en imitar. No hay, frente a las Escrituras, esa actitud de respeto sagrado que hace que, incluso hoy día, volverse hacia los Evangelios, interrogarse sobre su antropología como yo lo hago, sea hacerse automáticamente sospechoso de herejía. Eso no se acepta, y menos aún, si uno no demuestra que todo lo que dice figura ya en San Agustín o en Santo Tomás de Aquino. Lo que paraliza a los cristianos, en el fondo, es el miedo. Saben que los modernos, desde hace siglos, no piensan más que contra ellos, y tienen miedo del pensamiento (CE:118-119).

Como escribe Barahona:

Su compromiso no es el de un santo, ni el de un militante aguerrido, sino el de un hombre corriente y el de un intelectual que se ha encontrado con la Verdad que es Cristo y que defiende la pertinencia actual de la fe comprometidamente en todos los ámbitos⁴².

Teniendo en cuenta estos elementos, no cuesta entender que Girard exponga su propia conversión como el resultado de su propio trabajo intelectual, pero de ninguna manera como la premisa necesaria para adoptar las exigencias del paradigma mimético. Sin embargo, esto no quiere decir que un cierto nivel de autoconsciencia antropológica no deje de ser imprescindible para adherirse a la teoría mimética, pues, en cierto sentido, sólo la confirmación empírica existencial puede atestiguar en último caso la profunda verdad que encierra la obra girardiana.

Por este motivo, precisamente, hemos recogido y recorrido los distintos momentos de

nuestro nivel humano, y ese no puede ser otro que el Papa” (CE:119 -120).

⁴² A. Barahona, *René Girard: de la ciencia a la fe, op.cit.*, p.27. “Su posicionamiento en la ortodoxia de la Iglesia Católica es inequívoco, su defensa de una moratoria mundial sobre el aborto, la creación de una fundación de renombre internacional (COV&R) para el estudio de la violencia, la religión y la política, y su lucha, en todos sus libros e intervenciones públicas internacionales, contra el relativismo, son algunos de sus campos de acción relevantes”. *Ibid*, pp. 27-28.

una biografía marcada, ya desde su infancia, de un instinto agudo para identificar y reaccionar ante las distintas manifestaciones del mimetismo humano. El padre jesuita Raymund Schwager (1935-2004), profesor de teología dogmática y uno de los estudiosos que más ha hecho por difundir y encajar la antropología mimética en la teología católica,

vio con toda claridad que la adopción de esta teoría exigía una conversión previa, porque lo esencial para cada uno es tomar conciencia de su propio deseo mimético.[...] Se trata de una conversión gracias a la cual el observador se reconoce a sí mismo como implicado en sus propias observaciones. O, lo que es lo mismo, reconoce que él también desea miméticamente (OC:49).

Ahora que acaban de descubrirse los largamente desconocidos “cuadernos negros” de Martin Heidegger⁴³, quizá sea oportuno reflejar en qué forma Girard señalaba la profunda realidad psicológica que se escondía detrás del proceso de asimilación de importantes figuras intelectuales en la época del ascenso del nacionalsocialismo alemán:

La distinción entre un deseo “auténtico” y otro “inauténtico” no siempre carece de fundamento, pero cuando coincide con la distinción entre “yo” y “los otros” es más que sospechosa, ya que el exceptuarse a sí mismo de la ley que uno descubre, corresponde a un deseo inauténtico y mimético del propio observador. Lo que encontramos aquí es el esquema romántico más que el novelesco. Así, Martín Heidegger se crea ajeno al mimetismo ambiental, al *das Man*, es decir, cree que a él no le afecta el “seguidismo” de los que creen y desean todo cuanto “se” cree y “se” desea alrededor de ellos. Sin embargo, lo cierto es que en un momento en que “se” eran nazi, Heidegger era nazi también (OC:49).

¿Cuántos otros celosos defensores de su independencia y originalidad, de entonces y de ahora, no encajarían en este itinerario, mucho más vulgar y banal de lo que el Mal que se denuncia en ellos podría dejar sospechar? Así pues, la asunción del propio mimetismo se presenta como el punto de partida, no sólo de la propia validez y adhesión a la teoría mimética, sino del talento creativo de los grandes novelistas estudiados por Girard.

⁴³ “En febrero y marzo de 2014 vieron la luz en Alemania tres nuevos tomos de la monumental edición de las obras completas del filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976), los “Cuadernos negros”. Constituyen la primera entrega de un total de nueve volúmenes de igual título con cuya publicación se cerrará la edición, proyectada en ciento dos tomos. Los publicados ahora suman la transcripción del contenido de catorce cuadernos de notas –con tapas de hule negro, de ahí su nombre– que Heidegger tituló ‘Reflexiones’. Albergan alrededor de mil seiscientas entradas que datan de 1931 a 1941. Hasta casi el final de su vida, el autor de *Ser y tiempo* continuó sirviéndose de este mismo tipo de cuadernos para ir consignando pensamientos privados”. Luis Fernando Moreno Claros, “Frustración y antisemitismo: Los Cuadernos negros de Heidegger”, <http://www.lettraslibres.com/revista/letrillas/frustracion-y-antisemitismo-los-cuadernos-negros-de-heidegger>.

Cuanto más mimética es una persona, más acusado es su desconocimiento, pero también son mayores sus posibilidades de conocimiento. Tengo la impresión de que los grandes escritores que se han ocupado del deseo mimético son todos ellos hiper miméticos. [...] Alguien hipermimético está mejor situado que las demás personas para reconocer que existe un deseo -que no es suyo más que en apariencia- que le manipula. [...] Existen, en mi opinión, dos clases de seres hipermiméticos: los totalmente ciegos a su propio mimetismo y los lúcidos (OC:74).

De entre estos últimos, Shakespeare es, a los ojos de Girard, superior a todos. Pero en general, esta lucidez distingue a todos los grandes novelistas (Cervantes, Flaubert, Stendhal, Dostoievski, Proust) a diferencia de la ceguera (voluntaria en muchos casos) ante el mimetismo del escritor romántico.

En otro orden de cosas y habida cuenta del particular cariz de este estudio “político” sobre el pensamiento de Girard, merece la pena detenerse en algunos aspectos relevantes de lo que podríamos llamar, a falta de una fórmula mejor, su “biografía política” que, por lo general, no ha recibido sino una minúscula atención por parte de los estudiosos del itinerario y la obra girardianos. Lo primero que llama la atención, en contraste con el presunto carácter antipolítico de su pensamiento, es la confesa excitación y efervescencia políticas del Girard adolescente, como ya quedó reflejado.

En cuanto a sus tendencias políticas de recién emigrado, Girard ya expresaba, en cierta forma, la misma consciencia de recelo ante las masas que se manifestó desde su más tierna infancia.

Mientras duró la guerra, mis padres eran muy antialemanes, sin ser de izquierdas. Pero en los Estados Unidos, el simple hecho de ser un joven profesor asistente me hizo posicionarme necesariamente a la izquierda. No me tocó pasar un año en Carolina del Norte, un Estado que, aunque queda al norte del “Sur propiamente dicho”, era de todos modos segregacionista y de derechas. De modo que mi actitud era allí... lo que tenía que ser: ¡naturalmente simpatizaba con los demócratas! Y hoy en día, creo que se me podría considerar un marginal, dado que ciertamente me sublevo un tanto contra “las masas movilizadas”, contra esa “fusión del grupo” (o “grupo fusional”)⁴⁴ con la que soñaba Sartre, y más teniendo en cuenta que mi teoría del chivo expiatorio es, en el fondo, una crítica radical de las masas multitudinarias (OC:28).

⁴⁴ “Cuando se dice actualmente, refiriéndose a soldados o a militantes, que deben “movilizarse”, ¿de qué se trata en realidad? De que se conviertan en ese famoso grupo fusional con el que siempre soñó Jean-Paul Sartre, por supuesto sin acordarse nunca de que su resultado principal son víctimas y más víctimas” (el chivo expiatorio,

Sin embargo, el rasgo más notable de la actitud política del Girard maduro es, sin duda, el de su admiración por el general De Gaulle y la defensa de su obra histórica. En esta reivindicación, Girard también tuvo que lidiar con la presión mimética de su entorno más inmediato de amigos y conocidos⁴⁵, en general embargados por la moda marxista. Gracias a una entrevista de François Lagarde es posible conocer con mayor profundidad este aspecto menos conocido del creador de la teoría mimética⁴⁶.

Pregunta: ¿De Gaulle fue de hecho el objeto de su tesis de Ph.D? *Respuesta:* Sí, aunque el tema me interesaba entonces de manera un tanto anecdótica. De hecho, en un sentido, soy todavía gaullista. En 1960, la mayoría de mis amigos eran muy hostiles a De Gaulle y yo les decía que se arrepentirían un día de no haber saboreado, como merecía, esa última obra maestra de la Historia de Francia. De Gaulle tenía bastantes ideas equivocadas, me parece, pero acertaba en los puntos esenciales, los mismos, afortunadamente, en los que podía influir de manera decisiva. En el refuerzo del Ejecutivo hizo triunfar el puro y simple sentido común allí donde las dos repúblicas no se habían contentado con fracasar catastróficamente sino que habían conseguido convencer a toda una masa de gente valiosa, con la ayuda paradójica del pétainismo, de que la impotencia política era el verdadero criterio de honorabilidad en materia democrática. Todos los intelectuales marxistizados de la época veían en De Gaulle, e incluso en aquellos que osaban preguntarse si no tenía un poco de razón, algo más terrible que las SS de Heinrich Himmler. Son las mismas personas que se asocian hoy a los viejos compañeros del general para celebrar el centenario de su nacimiento. Si no hubiera habido un De Gaulle, Francia habría pasado sin duda por un período de dictadura de tipo sudamericano, a causa de no haber podido resolver su problema de descolonización. Habría vuelto a la democracia después, pero tendría todavía hoy la impresión de debérselo a los americanos y, psicológicamente, sería desastroso. El gaullismo libró a los franceses de las consecuencias más nefastas de la derrota, agravadas después de la liberación por el regreso de las condiciones que habían contribuido a esa derrota. Gracias a De Gaulle, Francia permaneció dueña de sí misma y salvó sola su tradición democrática. - Hoy en día todo esto ya no parece esencial y tal vez no lo sea ya que los mayores problemas tienen cada vez menos carácter nacional pero las cosas eran diferentes hace treinta años⁴⁷.

164)

⁴⁵ Según el testimonio de Benoît Chantre, la defensa apasionada de Girard de la figura de De Gaulle le llevó incluso a enfrentarse decididamente con algunos de sus mejores amigos. (Carta de Benoît Chantre al autor de este trabajo, 20 de julio de 2014).

⁴⁶ Según testimonio de Benoît Chantre: “Sa position à l'égard de De Gaulle est restée très ferme, de 40 à 69 : légitimité française, grande politique, etc. En 68, Girard lit et approuve les chroniques de Raymond Aron dans *Le Figaro*, et ne se situe pas du tout du côté de ses amis Goldmann ou Foucault” (Carta de Benoît Chantre al autor de este trabajo, 20 de julio de 2014).

⁴⁷ F. Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, op.cit., pp.186-187). El texto está extraído de una entrevista realizada en Stanford (California) el 19 de julio de 1990.

La reivindicación de la obra y figura del general De Gaulle podría no pasar de mera anécdota pero, como subraya Benoît Chantre (uno de los mejores conocedores de la obra girardiana, editor de algunas de sus obras como *Achever Clausewitz* y administrador del conjunto de la correspondencia privada de René Girard), la silueta del general de Gaulle guarda una estrecha relación con el espíritu profundo de la teoría mimética y con sus posibles declinaciones políticas⁴⁸. En efecto, De Gaulle encarnó la imagen del jefe político por antonomasia, un hombre por encima de la “melé”⁴⁹. Como se sabe, la Constitución francesa de la Quinta República consagró este modelo “presidencialista” por expreso deseo del General, ante la crisis “mimético-política” de la Cuarta República, incapaz de superar las reyertas partidistas provocadas por los respectivos enanos políticos que capitaneaban las distintas facciones de los partidos. La constitución de la Quinta República se hizo a la medida de De Gaulle y fortaleció la figura monocrática de un hombre singular que, tras el desenlace de la Guerra Mundial, había decidido abandonar sus responsabilidades políticas a causa del corsé impuesto por las pugnas y rivalidades miméticas de las sectas políticas. La Nueva Constitución “monárquica” de la Quinta República fue elaborada a fin de impedir la repetición de este callejón sin salida, logro en absoluto despreciable habida cuenta de la fenomenología política democrático-liberal⁵⁰.

Otro aspecto notable, y particularmente desconocido de la influencia política de la obra girardiana, es su influencia en el contexto histórico-político de la España de los últimos cuarenta años, y en especial, en las experiencias psicológicas de algunos integrantes del mundo nacionalista abertzale. “Varios personajes significativos de la vida social española vinculados a la realidad del País Vasco y de Cataluña han sido influenciados por Girard en alguna medida”⁵¹. En particular, figuras tan relevantes como Jon Juaristi o Mario Onaindía consiguieron interpretar sus propias vivencias en relación con la violencia gracias al paradigma girardiano.

Jon Juaristi, Mario Onaindía son autores a los que la lectura de Girard ayudó significativamente a la

⁴⁸ “Le gaullisme est une position politique ‘au-dessus de la mêlée’, qui convient très bien à ses observations sur le mimétisme des fausses différences droite-gauche”. (Carta de Benoît Chantre al autor de este trabajo, 20 de julio de 2014).

⁴⁹ El galicismo proviene del lenguaje característico del rugby, uno de los deportes más practicados en Francia.

⁵⁰ Ahora bien, el puesto, como se sabe, no hace al hombre y tras la muerte del General De Gaulle los nuevos enanos políticos (desde Pompidou hasta Hollande) han tenido que enfundarse un traje que, a todas luces, les quedaba grande.

hora de entender y analizar, primero, la particular situación de Euskadi, y, segundo, de plantear posibles soluciones a esa misma situación marcada por un asfixiante dominio político del nacionalismo. Se sintieron muy impresionados al descubrir la obra de Girard, a finales de los años 80. También hace uso de su hallazgo en su análisis del nacionalismo vasco y del terrorismo⁵².

En particular, Jon Juaristi ha escrito sobre el tema:

Des choses cachées depuis la fondation du monde, que recogía una serie de entrevistas de dos psiquiatras, Oughourlian y Lefort, con un intelectual católico francés cuyo nombre ni me sonaba, René Girard. La impresión que su lectura se produjo fue tremenda y me costó reponerme de ella. Todo parecía estar allí explicado: el mecanismo de la violencia mimética, la elección arbitraria de la víctima, la elección de víctimas propiciatorias en las situaciones de anomía, la función apaciguadora y fundacional de los sacrificios. Era como si ese libro me hubiera estado esperando, como si se hubiera escrito para mí [...]. Me apresuré a comprar todo lo que se había publicado de Girard en España, que por entonces no era mucho. El único teólogo español que parecía haberle leído era Luis Maldonado, autor de un ensayo sobre *La violencia y lo sagrado*. Los científicos sociales ni lo citaban. Como se verá, la teoría de Girard tendría un peso decisivo en la nueva crítica del terrorismo que iba a surgir en los 80 de las filas de los antiguos etarras e izquierdistas vascos⁵³.

Por su parte, Mario Onaindía relató en sus memorias su primera reacción ante las ideas de Girard, expuestas por primera vez durante una reunión política por su correligionario Aranzadi:

... las ideas de Girard, le parecieron una explicación perfecta de lo que teníamos ante los ojos: no un conflicto entre un pueblo oprimido y un lejano Estado opresor, sino un conflicto entre iguales, entre vascos nacionalistas y otros que se consideraban españoles. Ni yo ni Aranzadi lo veíamos así: el conflicto se planteaba entre los nacionalistas que aspiraban a crear su propio estado (es más, se consideraban, a su manera, ya Estado), y el estado propiamente dicho⁵⁴.

Pero más adelante cambiaría y quedó fascinado con las tesis de Girard:

⁵¹ A. Barahona, *René Girard: de la ciencia a la fe*, op.cit., p.274.

⁵² *Ibidem*, p.275.

⁵³ Jon Juaristi, *Cambio de destino: memorias*, Ediciones Octaedro, Madrid, 2006, p.329, 338. Citado en A. Barahona, *René Girard: de la ciencia a la fe*, op.cit., 276.

⁵⁴ Mario Onaindía, *El aventurero cuerdo: memorias, 1977 -1981*, Espasa-Calpe, Barcelona 2004. Citado en *René Girard: de la ciencia a la fe*, op.cit., pp. 277-278. Onaindía también exponía lo siguiente en relación a la tesis girardiana del chivo expiatorio "...otra idea no menos interesante: el chivo expiatorio. Acababa de leer a René Girard y pensaba que el nacionalismo vasco -tanto PNV como HB- se estaba metiendo en tal cantidad de contradicciones que una de las salidas para evitar el enfrentamiento fratricida sería el invento del chivo expiatorio, es decir el catalizador de todas las iras".

Me dediqué a comprar todos los libros que encontré de René Girard, y cada uno me pareció más perturbador que el anterior, como un *thriller*; me daba la impresión de que su pensamiento era capaz de explicar aspectos de la sociedad a los que el marxismo no llegaba y, por lo tanto, parecía complementarse con él. Si una teoría pretendía explicar las contradicciones entre distintos (la oligarquía frente a la burguesía nacional o la burguesía contra el proletariado), la otra se esforzaba en comprender las contradicciones entre iguales. Y los problemas en Euskadi no eran sólo entre distintos, sino al contrario, mucho más entre iguales⁵⁵.

La reacción de estos autorizados representantes de una de las ramas más virulentas del terrorismo europeo ante las tesis de Girard sobre la violencia es un indicador muy sintomático de su particular penetración de la problemática socio-política y, por consiguiente, de la inestimable importancia de un eventual desarrollo del pensamiento girardiano en clave política, tal y como pretende este estudio.

En cualquier caso, Girard ha rechazado siempre cualquier forma de caracterización política de su obra, que ha sido elaborada sin atender a las etiquetas ideológicas y que, de hecho, ha defraudado a aquellos que se han acercado al pensamiento de Girard con la intención de convalidar determinados presupuestos partidistas. “En general, para las gentes de izquierdas, yo soy conservador, mientras que los de derechas me juzgan como revolucionario. Yo digo lo que pienso sin tener en cuenta esas categorías” (CE:98).

Esta sencilla aproximación biográfica a René Girard no podría terminar de ofrecer un perfil completo del biografiado sin atender al recorrido intelectual que ha marcado su itinerario. Máxime para un hombre para el que pensamiento y personalidad están tan profundamente imbricados como sucede en el caso del pensador de Aviñón. Para entender a René Girard hay que entender primero su pensamiento. Precisamente por este motivo, dedicaremos el siguiente apartado a estudiar, a través de sus producciones bibliográficas más significativas, el conjunto de la obra de René Girard.

⁵⁵ Esta cita de Onaindía aparece en el blog del girardiano español Horrach. ([Http://horrach.blogspot.com.es/](http://horrach.blogspot.com.es/)). También citado en *René Girard: de la ciencia a la fe*, p.278.

Contribuciones y balances en los campos intelectual y cultural

El 15 de diciembre del año 2005, René Girard fue nombrado miembro de la Academia Francesa. Sin embargo, este reconocimiento mayúsculo no ha restado ni un ápice de controversia a su obra. Para algunos, Girard representa nada menos que uno de los grandes avances del pensamiento de los últimos cincuenta años. Para otros, no es más que un autor superado que aspira a recalentar el viejo tópico agustiniano en el intento de una última y desesperada rehabilitación intelectual del Cristianismo. Michel Serres le llamó el “Darwin de la cultura”; Jean-Marie Doménech, el “Hegel del cristianismo”; el historiador Pierre Chaunu, “Einstein de las ciencias humanas”; y Paul Ricoeur decía de él que será para el siglo XXI de la misma importancia que Marx o Freud para el XX. Su obra puede ser considerada como una moderna apología de la fe pero su impacto intelectual va mucho más allá.

Dada su “transversalidad”, la teoría mimética de René Girard no ha sido siempre captada en toda su complejidad. Quizás no se ha acabado de entender hasta qué punto potencia las relaciones interdisciplinarias y cómo apunta hacia unas dinámicas intersubjetivas con importantes consecuencias a escala social. René Girard ha llevado hasta sus últimas consecuencias una afirmación de Aristóteles en su *Poética*: «El hombre se diferencia de los demás animales en que es el ser que más tiende a imitar».⁵⁶ En lugar de tirar por la borda el concepto de mimetismo (como se ha tendido a hacer en la cultura moderna, con la irrupción del Romanticismo, primero, y luego de las vanguardias), René Girard ha devuelto a la imitación su significado más amplio, tanto antropológico como social. Se ha esforzado por explicar esa especie de “domesticación” que se le ha impuesto en el mundo contemporáneo al concepto de mimetismo, mostrando que éste implica procesos psicológicos y sociales que se llevan a cabo a través de configuraciones cada vez más complejas, basadas siempre en un mecanismo relacional idéntico.

Esta hipótesis nos obliga a repensar ciertas nociones modernas, como las de “sujeto” y “deseo”. Dice Girard que nuestro deseo surge siempre de la imitación del deseo de otro, tomado como modelo. Y si la sociedad misma no logra introducir una cierta jerarquización entre el sujeto deseante y sus modelos, la imitación tiende entonces a volverse antagonista. La consecuencia de este “mimetismo de rivalidad” es un conflicto potencial entre el modelo y el sujeto de cara a obtener su objeto común de deseo, un objeto que pierde así importancia al

mismo tiempo que la rivalidad se acrecienta. Esta hipótesis, bastante sencilla en el fondo, no sólo permite estructurar las dinámicas relacionales del individuo, y las distintas configuraciones psicopatológicas que se relacionan con la definición de su identidad, sino que también permite la posibilidad misma de la emergencia de la cultura. Pensar el mimetismo equivale, en último extremo, a pensar la condición humana.

Si bien es cierto que René Girard ha puesto de relieve sobre todo las consecuencias negativas de un deseo que comporta una dimensión de apropiación antagonista, también es verdad que ha sido capaz de evocar mucho más explícitamente el valor liberador de la imitación. Y así, de acuerdo con la concepción girardiana, un mismo principio da cuenta tanto de los aspectos positivos como de los negativos de un determinado fenómeno. La imitación lleva al conflicto, pero también es el fundamento de toda transmisión cultural. El otro es a la vez el modelo y el rival.

Muchos lectores han rechazado rápidamente a René Girard con el pretexto de que el autor francés les obligaría a creer en la divinidad de Cristo. Otros, parapetados en la ciudadela intelectual girardiana, están dispuestos a defender, cueste lo que cueste, lo que consideran representa un valiosísimo tesoro del pensamiento. En América, René Girard ha sido transformado por algunos en una especie de secta, con discípulos y propagandistas. Otro sociólogo francés ha descrito una situación análoga en Francia y es cierto que, por la trayectoria y la significación de la obra girardiana, parece sencillo, intelectualmente, estar absolutamente a favor o radicalmente en contra de las tesis de Girard.

Trataremos de ofrecer en esta breve aproximación a su pensamiento una perspectiva que se eleve entre las diatribas de partidarios y detractores, tratando de reflexionar sobre la riqueza y las verdaderas dificultades que ofrece la teoría mimética girardiana.

⁵⁶ *Poética*, 4,4.

Balances

Tengo la impresión de que no he logrado nunca exponer mi intuición en el orden más lógico, el más didáctico, el más comprensible (CE:148)

Mentira Romántica, Verdad novelesca (1961)⁵⁷. *Dostoievski, du double à l'unité* (1963).

El Girard de los comienzos: la crítica literaria.

La obra de René Girard *Mentira Romántica y Verdad Novelesca* aparece en la editorial Grasset en 1961. Este libro es la primera obra de envergadura de este profesor de Aviñón establecido en los Estados Unidos, que enseña en la prestigiosa universidad Johns Hopkins de Baltimore. Girard cuenta ya en esa época con una serie de artículos de crítica literaria, en francés e inglés, publicados en su gran mayoría en revistas universitarias americanas de los años 50, entre los cuales se cuentan un estudio sobre Saint-John Perse y algunos ensayos sobre Malraux.

El autor, que ha construido de modo autodidacta su propia cultura literaria⁵⁸, suma a una sólida formación historiográfica, un vivo interés por la sociología, interés cultivado en un cuadro estrictamente académico durante su vida en América.

En *Mentira Romántica*, Girard interpreta –partiendo de su llamada “intuición mimética”- a las grandes novelas clásicas, los personajes y autores de la literatura moderna (Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust, Dostoievski), desenmascarando así la “mentira romántica” del deseo puro, indirecto, incausado, típico del héroe del siglo XIX, y mostrando la “verdad novelesca”, es decir la naturaleza derivada, triangular, relacional y mediada de todo deseo humano. Para elaborar un análisis diacrónico de la novela occidental, Girard plantea una nueva teoría llevando a cabo una minuciosa investigación sobre la profunda y compleja arquitectura del deseo.

⁵⁷ Se indican las fechas de publicación de sus libros en Francia, no las de las eventuales traducciones en lengua castellana.

⁵⁸ “Si este primer libro está limitado a un solo género, la novela, es por razones secundarias e incluso accidentales.. En la época de su redacción, aunque desprovisto de toda formación literaria, enseñaba literatura en una universidad americana. Son mis clases, dedicadas sobre todo al estudio de las novelas, las que me lanzaron a la aventura de este libro”. R.Girard, *De la violence a la divinité*, Éditions Grasset&Fasquelle, Paris, 2007, p.11.

Con motivo de la publicación en 2007 de *De la violence à la divinité*⁵⁹, echando la vista atrás, Girard escribió sobre su primera obra, casi medio siglo después de su publicación:

Este primer libro no es la salida en falso que parece ser, en una dirección literaria abandonada después en favor de lo religioso y lo social. Es la primera etapa de una búsqueda cuyos instrumentos han variado, lo vuelvo a repetir, pero no los objetivos. Todas mis tesis sobre la violencia y lo religioso se fundan en la concepción del deseo elaborada en este libro⁶⁰.

El hecho de que se interese por los temas y estructuras profundos (psicológicos y sociológicos) de la obra más que por el retrato del autor o el estilo, la novedosa aproximación literaria fundada en diversas ciencias humanas (sociología, etnología, psicoanálisis, lingüística) para examinar el texto, la capacidad multidisciplinar de combinación original de diversos métodos de investigación, inscriben directamente a Girard en el contexto de la “nueva crítica literaria”, junto a Barthes, Genette, Goldmann y los principales representantes de la “Escuela de Ginebra”, Richard, Starobinski, Poulet, de quienes asume el papel mediador entre Europa y Estados Unidos⁶¹. Sin embargo, Girard recuerda las ácidas críticas de este último a *Mentira Romántica*:

Georges Poulet también leyó mi manuscrito, y reaccionó frente a él con cierta agresividad. Recibí una carta suya de 15 páginas, extremadamente densas y rezumando hostilidad, en la que me decía que no se podía tratar así a la literatura. En el fondo, me agradó encontrarme frente a una reacción que, según yo lo veía, lo que hacía era confirmar el valor de protesta de fondo que tenía mi realismo mimético. [...] Georges Poulet no podía ver a Freud ni en pintura, y entendía mi teoría como una variante del psicoanálisis. Su carta era realmente severa y habría podido desalentar a cualquier principiante. Evidentemente, yo ya sabía que mi libro no le iba a gustar, pero tenía interés en conocer su reacción, ya que mi ensayo se oponía al género de estética individualista que él defendía. Yo intuía que *Mentira romántica* desagradaría a los críticos que veían la literatura como “un mundo en sí”, perteneciente únicamente al autor, como una creación pura, ajena a la sociedad... y toda la obra de Georges Poulet

⁵⁹ Edición conjunta por parte de la editorial Grasset de las cuatro primeras grandes obras de Girard, *Mentira Romántica*, *La violencia y lo sagrado*, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* y *El Chivo expiatorio*. Esta edición cuenta con un estudio introductorio del propio Girard de gran valor bibliográfico, en la medida en que permite analizar la impresión retrospectiva del conjunto de la obra mimética por parte de su principal artífice. R.Girard, *De la violence à la divinité*, Éditions Grasset&Fasquelle, Paris, 2007.

⁶⁰ R.Girard, *De la violence à la divinité*, op.cit., p.9.

⁶¹ Como ya quedó apuntado, en 1966 Girard organiza, junto a Richard MacKsey y Eugenio Donato, un symposium internacional en la Universidad John Hopkins titulado “The Languages of Criticism and the Sciences of Man”, donde son presentadas las diferentes tendencias (literarias, filosóficas, estructurales) del vasto y heterogéneo movimiento crítico que cuenta con representantes del calibre de Barthes, Derrida, Goldmann, Hippolyte, Lacan, Poulet, Todorov, Vernant, etc.

era un magnífico ejemplo de este género de crítica.(...) En especial, una crítica de pensadores como Poulet, capaz de escribir un libro sobre los círculos en las novelas de Flaubert, y de extenderse largamente sobre los redondeles que traza Madame Bovary en la arena, con el paraguas... el éxito de este tipo de ensayos permite comprender por qué los departamentos universitarios americanos de literatura estaban preparados para dar entrada a la deconstrucción (OC:34).

Es en cualquier caso difícil clasificar con precisión a Girard en el vasto panorama de la crítica contemporánea a causa de la originalidad de sus orientaciones metodológicas. *Mentira romántica* es apreciada, a inicios de los sesenta, como el fruto de un estructuralismo bastante ecléctico, muy rico en referencias psicoanalíticas, y caracterizado por un enfoque muy personal, extraordinariamente atento a la lectura de textos literarios considerados como un precioso depósito portador de un conocimiento superior al de las llamadas “ciencias humanas”. El volumen, rápidamente agotado, no será reeditado hasta 1973.

La acogida reservada a los primeros trabajos de Girard por parte de la cultura francesa será en general muy positiva, sobre todo por parte de los defensores de las nuevas metodologías antropológicas y hermenéuticas. Las reacciones de los críticos de obediencia “lansoniana”, ligados a círculos académicos apegados a un análisis literario más tradicional, fundado en la psicología y la biografía del novelista, serán más reservadas. Sin embargo, la obra llegará a gozar de una cierta notoriedad, que pudo sobrepasar los círculos profesionales.

Lo que seduce es la originalidad y la finura de los análisis textuales de René Girard, pero su tesis de fondo no llegará a ser tomada demasiado en serio, o será incluso abiertamente rebatida. Se le reprocha habitualmente una cierta falta de claridad, una tendencia excesivamente filosófica y fenomenológica del texto literario. Su novedoso lenguaje resulta desconcertante para muchos y es acusado de abusar de una “jerga” que no es la de la crítica tradicional. “¿Quién, en esta época, -se preguntan Dumouchel y Dupuy-, en los círculos científicos, sobre todo en Francia, está dispuesto a admitir que los grandes escritores hayan podido llegar más lejos que los hombres de ciencia más eminentes?”⁶².

En los años siguientes, el crítico francés publica la antología *Proust. A collection of Critical Essays* (1962) y la monografía sobre *Dostoievski, du double à l'unité* (Plon, 1963).

⁶² P. Dumouchel, J-P Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Éditions du Seuil, Paris, 1979, p.19.

La obra relativa al novelista ruso, que retraza las diferentes etapas del “itinerario” de liberación de la esclavitud del deseo metafísico (de la alucinación del juego de los dobles, en las *Memorias del subsuelo*, a la “conversión” redentora de *Los Hermanos Karamazov*) suscita algunos clamores y sólo arranca tímidas aprobaciones.

En 1963 aparece el artículo “De Dante a la sociología de la novela”, destinado a alimentar un debate acalorado. Girard identifica en la figura del poeta florentino un símbolo de la verdad de la conversión por oposición a la mentira del “prejuicio individualista” y la degradación, y subraya, una vez más, la afinidad entre la victoria obtenida sobre el deseo a través de la metamorfosis espiritual. El texto, publicado en 1963 en la Revista del Instituto de Sociología de la Universidad Libre de Bruselas, permite a Girard medirse abiertamente con el crítico marxista Lucien Goldmann, uno de los primeros en reconocer la importancia de las tesis de Girard, en el ámbito de la sociología de la novela.

La distancia entre el punto de vista girardiano y la sociología de la novela fue objeto de un artículo de Châtelet “¿Puede haber una sociología de la novela?”⁶³, aparecido en la revista *Annales* de 1965, una de las tres contribuciones de esta revista al debate provocado por Girard sobre la novela, y por otro lado, primer auténtico tributo colectivo al autor en el medio literario.

En los inicios de los años setenta, René Girard es ya un crítico reconocido ante el público especializado de los círculos literarios franceses y, en menor medida, internacionales; las traducciones de *Mentira Romántica*, que comienzan a multiplicarse, dan testimonio de ello: española (1963), italiana (1965), inglesa (1966).

Sin embargo, casi nadie en aquella época había captado que la intención del crítico francés era ir mucho más allá de la literatura. Pocos lectores habían comprendido que *Mentira Romántica*, aparentemente un ejercicio brillante de crítica literaria, había alcanzado “tal grado de inteligencia de las relaciones humanas” (Dupuy, Dumouchel), que el autor sólo podía dedicarse a partir de ahora a “reconstruir la totalidad de las ciencias del hombre” para edificar una nueva teoría de la cultura.

Como escribió el propio René Girard en 2007,

Mentira romántica... entiende mostrar que el deseo tiene una historia y se define por el acercamiento constante de los modelos y de sus imitadores. No se trata aquí de un fenómeno exclusivamente literario. Se verifica fácilmente que se produce también en la historia real. Cuanto más se democratiza el mundo, más se difunde la libertad individual, más se multiplican las rivalidades, las más estériles como las más fecundas. Toda esta concurrencia acelera el desarrollo económico, científico y técnico pero, simultáneamente, suscita el malestar de los individuos en la inestabilidad de toda comunidad, familiar, local, nacional... La teoría mimética del deseo se aproxima en muchos puntos al pensamiento de Tocqueville en la segunda parte de *La democracia en América*, brevemente evocada aquí en un capítulo sobre Stendhal.⁶⁴

La Violencia y lo Sagrado (1972).

La antropología girardiana fundamental.

Después de haberlo escrito [*Mentira romántica*] tenía curiosidad por saber si este deseo era verdaderamente universal, si se pueden localizar huellas suyas en todas las culturas no occidentales y en las culturas arcaicas. Me puse a leer entonces a los clásicos de la etnología. Estaba literalmente sumergido en los descubrimientos miméticos y no sabía cómo clasificar mis notas. Me fueron necesarios casi diez años para formular la tesis del asesinato colectivo, de la violencia colectiva. Ese fue uno de los mejores momentos de mi vida intelectual y conservo de él un recuerdo extraordinario. - Tenía la constante impresión de estar descubriendo lo nunca dicho, sin saber cómo decirlo (ALLE:105-106).

A partir de los años 1968-1970, el campo de investigación de René Girard se extiende considerablemente. Los análisis sobre la rivalidad mimética producida por el deseo dejan de ceñirse al ámbito de las obras maestras de la literatura, y comienzan a extenderse a los símbolos, ritos, prácticas socioculturales y mitos de la antigüedad. Ciertos artículos de transición entre el Girard “crítico” y el Girard “antropólogo” (“Simetría y asimetría en el mito de Edipo” (1968), “Dionisos y la génesis violenta de lo sagrado” (1970), “Un análisis de Edipo rey” (1970)) pueden ser considerados los precursores directos de *La Violencia y lo Sagrado*, la nueva gran obra del autor francés que será publicada en 1972 en la editorial Grasset. En este estudio, la hipótesis mimética elaborada en *Mentira Romántica*, limitada hasta entonces al campo del deseo individual en la novela occidental y el mundo moderno,

⁶³ Châtelet, “Peut-il y avoir une sociologie du roman?”, *Annales*, n°3, mai-juin 1965.

⁶⁴ R.Girard, *De la violence a la divinité*, op.cit., p.13.

será de nuevo presentada en un registro mucho más amplio y más estructurado, de forma que pueda tener en cuenta las implicaciones sociales de la mimesis (el carácter relacional y conflictivo del deseo mimético) que se pueden encontrar en los textos más antiguos de la humanidad. Así pues, el eje cronológico del discurso se desplaza desde la era moderna a la Antigüedad, en una perspectiva estimulante que engloba campos tan dispares como la antropología, la etnología, el mito y la literatura.

Partiendo del estudio de las tragedias griegas, Girard proclama la estrecha relación que ha existido siempre entre la violencia y lo sagrado. Una violencia que se encuentra en el origen del mecanismo de expulsión-sacralización del “chivo expiatorio” sobre el cual la comunidad en crisis polariza una agresividad que de otro modo se volvería autodestructora para el grupo. *La Violencia y lo sagrado* contiene una dura reserva crítica frente a los “maîtres-à-penser” y las principales corrientes culturales de nuestro tiempo: Freud, Lévi-Strauss y el estructuralismo.

El libro ofrece una clave de lectura unitaria de fenómenos culturales variados y plurales, que permite abrir las puertas de las llamadas “ciencias humanas” (desde la etnología a la antropología, pasando por el psicoanálisis, la historia de las religiones y los mitos, y la propia literatura). La interdisciplinariedad de la hipótesis de Girard escandalizó a los medios intelectuales franceses, presos tradicionalmente de una idea rígidamente sectorial del saber⁶⁵, lo que –sin embargo– no le impidió obtener el prestigioso reconocimiento de la Academia Francesa en mayo de 1973.

La polémica sobre la unidad del saber humano defendida por Girard le permitió demostrar de modo irrefutable que su tesis era irreconciliable con el pensamiento estructuralista, en el cual había sido clasificado por error en la época de publicación de *Mentira Romántica*. En realidad, desde su primera obra, Girard había superado las “barreras” del estructuralismo al negar al texto literario un estatus independiente y autosuficiente. La

⁶⁵ Muy significativo es el juicio de François Aubral, autor de una intervención en *Esprit*, en 1973, muy polémica en lo concerniente al carácter científico de la epistemología de Girard, acusada de ser “una epistemología en la que no se distingue gran cosa”, “que se efectúa sobre una ambigüedad de planos que se superponen sin cesar”. El estatuto de un discurso que se desplaza así sobre diferentes campos provoca ásperas reacciones: “¿Se puede hablar al mismo nivel de un texto literario, de un mito, de un hecho etnológico y de una teoría? (...) ¿Cuál es el estatus de un discurso científico? ¿De dónde viene? A un problema en etnología, se le responde a través de la literatura; para un problema de literatura, se le responde con los presocráticos, etc”. F.

separación de estilos, propia de los años 60, que inducía a exaltar el texto literario, concebido como texto “único” y original, por oposición a otros tipos de texto, gracias a Girard, se disuelve. Es precisamente esta indiferenciación de los diferentes lo que constituye, según François Aubral, “un gran problema para la interpretación”⁶⁶.

La reacción generalizada de la cultura francesa, dominada entonces por el estructuralismo, frente a las provocaciones lanzadas por el nuevo antropólogo se resolverá, en gran medida, entre el silencio, la ambigüedad y la indiferencia. El pensamiento de Girard “cae en Francia como un virus no programado: no se rechaza, pero tampoco se asimila”⁶⁷. Pocos pensadores se movilizan para la confrontación, y las tesis de Girard permanecen esencialmente ajenas a todo debate⁶⁸. Sólo la revista *Esprit* parece tomarse en serio sus teorías y organiza, en noviembre de 1973, un vasto coloquio con el autor, acompañado de artículos de la crítica y de algunos ensayos.

Tal vez no se terminó de entender el salto epistemológico entre el Girard de *Mentira Romántica* y el nuevo Girard antropólogo de *La violencia y lo sagrado* y, sobre todo, la continuidad y unidad entre las dos obras.

Mi primer libro trataba el tema del deseo y la rivalidades miméticas en el ámbito de la literatura, y mi segundo libro estaba centrado en el deseo mimético, aunque la definición de tal deseo quedaba aplazada hasta el capítulo seis. Eric Gans fue la única persona que criticó esta composición del libro... Me espentó la cuestión de “¿por qué hay que esperar hasta el capítulo seis? Debería estar en el primero, puesto que convendría empezar por el principio y partir justamente del deseo mimético”. - Empecé con un capítulo sobre el sacrificio porque este tema iba a ser el principal del libro. De hecho, lo que ante todo yo no quería era que se pudiese tener la impresión de que estaba repitiendo mi primer libro. Fue por eso por lo que no evoqué el deseo mimético hasta el capítulo seis. Han sido muchos los críticos que

Aubral, “Discussion avec René Girard”, *Esprit*, n°429, noviembre de 1973, p.559.

⁶⁶ F. Aubral, “Discussion avec René Girard”, *Esprit*, 429, novembre 1973, p.559.

⁶⁷ Philippe Lançon, “Girard, l'accident chrétien”, *Libération*, 4 novembre de 1999. Domenach señala que “la serena solidez” de Girard “petrifica a los intelectuales franceses hasta el punto que nuestros mejores pensadores se mantienen circunspectos, absteniéndose de criticarlo e incluso de leerlo. Castoriadis e Illich no se pronuncian. Lévi-Strauss rechaza responder a la crítica, por otro lado bastante respetuosa...”. JM. Domenach, “René Girard, le Hegel du christianisme”, *L'Expansion*, 17/30, avril 1981. Incluso un crítico claramente opuesto a Girard como Pierre Manent reconoce que las tesis del profesor de Avignon deberían haber causado “mucho mayor resonancia”. P. Manent, “René Girard, la violence et le sacré”, *Contrepoint*, 14 de mayo 1974.

⁶⁸ “[La acogida] No [fue] tan buena como a veces se ha dicho. Inicialmente, el libro se vendía peor que *Mentira romántica*. Muchos críticos no percibía la relación entre los dos libros, y censuraban mi abandono de la literatura por la etnología. No veían que hubiese continuidad entre un libro y otro. Es cierto que el papel fundamental que juega el deseo mimético no se destaca lo suficiente” (OC:38-39).

no han captado la continuidad entre los dos ensayos; tales críticos se han centrado en la teoría de la víctima, que han confundido a menudo, y siguen confundiendo, con el rito que describe el *Levítico*. En cuanto a los antropólogos franceses, en general me han ignorado. No se ha entendido la relación con el primer libro, el hecho de que se trataba de una extensión de la teoría mimética a toda la cultura. La verdad es que yo mismo potencié un poco este malentendido, al no poner suficientemente de relieve lo esencial, que no es sino la rivalidad mimética, la propensión extrema de los seres humanos a entrar en conflicto con el prójimo (“el próximo”), con los que están cerca, con los vecinos, como se dice en inglés (*the neighbours*). En la época, ni siquiera sospechaba yo cuán grande es el abismo que separa al autor, incluso al más claro que se puede imaginar (que no era yo), de todos sus lectores, incluyendo a los más receptivos, aquellos que están más preparados para entender lo que un libro aporta de nuevo (OC:42-43).

Y sin embargo, en el extranjero, la traducción inglesa de *La violencia y lo sagrado*, en el año 77, desencadenó un animado debate. Por ejemplo, *Diacritics* consagró todo un número a su trabajo:

La verdad es que tuve mucha suerte: en *Human nature* apareció una buena crítica, ¡una crítica realmente generosa!, del etnólogo inglés Victor Turner⁶⁹. Se trataba de alguien con una mente muy abierta, y que además reaccionaba con entera libertad. Fue el primero en reparar en mi “durkheimismo”, postura intelectual que, por su parte, no compartía, si bien veía plasmada en mi libro la forma más convincente de ir más allá de Durkheim, permaneciendo básicamente en la misma línea que este pensador. Por el contrario, los círculos literarios dieron la espalda al libro, que les parecía no tener nada que ver con el primero que había publicado, a pesar de que los dos estaban mucho más relacionados de lo que ellos creían. De manera que se me acusaba de dispersarme excesivamente... mirándome más mal que bien, los viejos profesores me repetían la frasecita de rigor, que expresa la alta valoración americana de la especialización: “Dont you think you are spreading yourself a bit thin?”. O sea, que te comparan con un trocito de mantequilla demasiado pequeño para untarlo en una tostada así de grande... aunque hoy en día me acusan más bien de estar siempre repitiendo las mismas cosas (OC:39).

Por otro lado, aunque la reacción de los antropólogos fue muy negativa por lo general (y no exenta de interpretaciones psicoanalíticas sobre las intenciones megalómanas de Girard), ya recibió una primera crítica positiva en Japón en relación con una posible traducción política de su teoría, aspecto nada desdeñable habida cuenta del propósito del trabajo que aquí se presenta:

O el más absoluto silencio o críticas negativas; pero sobre todo insistieron mucho la idea de que detrás

⁶⁹ V. Turner, “Review of Violence and the Sacred by René Girard”, *Human Nature*, 1978, p.24.

de mi investigación acerca de la violencia latía un deseo extremo de llamar la atención sobre mi persona. Naturalmente, sí que estaba deseoso de llamar la atención sobre mi libro, como todos los autores, pero solamente movido por ese deseo, no habría escrito *La violencia y lo sagrado*. Aunque una reacción muy positiva fue la del japonés Masao Yamaguchi, que ya había concentrado en torno al mecanismo expiatorio a las más variadas instituciones del Japón. La monarquía imperial, el teatro, las marionetas..., todo está basado en un mecanismo victimario que es el mecanismo genético de la realeza (OC:39-40).

Antes de la aparición de *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, que marca su revolucionario acercamiento a la escritura judeocristiana, dos textos parecen adelantar las páginas que serán escritas en 1978: el artículo “Las maldiciones contra los fariseos y la revolución evangélica” y “La formidable eficacia del cristianismo”. En este último, el nuevo antropólogo defiende el carácter único del Cristianismo, denuncia la lectura sacrificial de la Carta a los Hebreos y lanza un dramático dilema: “el Reino” o “la muerte”, reconciliación del Amor o “Apocalipsis atómico”.

Estos planteamientos bastaron para levantar algunas objeciones bastante duras, pero aisladas por el momento, signos precursores de los grandes debates filosóficos, antropológicos y teológicos sobre el estatuto epistemológico de la hipótesis girardiana y su contenido.

Des choses cachées depuis la fondation du monde (1978).

La Escritura judeocristiana.

Si no hablé del texto cristiano en *La violencia y lo sagrado*, es porque bastaba con evocarlo para persuadir a la mayor parte de los lectores de que me libraba a un trabajo de apologética particularmente hipócrita. Es de hecho lo que de todos modos no dejará de decirse, pase lo que pase. Se entiende hoy que todo pensamiento está subordinado a objetivos ideológicos o religiosos más o menos inconfesables. Y lo más inconfesable de todo, por supuesto, es interesarse por el texto evangélico, constatar la empresa formidable que ejerce nuestro universo. - En realidad, en *La violencia y lo sagrado*, no hacía más que reproducir, con todas las dudas, mi propio itinerario intelectual, que ha terminado por conducirme a la Escritura judeocristiana, pero mucho después de que me apareciera la importancia del mecanismo victimario. Este itinerario permaneció durante mucho tiempo tan hostil al texto judeocristiano como la ortodoxia modernista lo exige. Creía que el mejor modo de convencer a los lectores era no hacer trampa con mi propia experiencia y reproducir los momentos sucesivos en dos obras separadas, una que tratara sobre el universo de la violencia sagrada, la otra sobre lo judeocristiano (DCC:246).

La publicación en Francia en 1978 de *Des choses cachées depuis la fondation du monde* en la editorial Grasset suscitará un gran clamor, que traspasará muy rápidamente sus fronteras. Los numerosos artículos, discusiones y entrevistas concedidas por Girard permiten a una gran parte del público descubrir las teorías sobre el deseo mimético y el sacrificio, ignoradas por muchos incluso después de la publicación de *La Violencia y lo sagrado*. Las polémicas se dirigen especialmente a la segunda parte de la obra, dedicada a la Escritura judeocristiana. Pero son polémicas que, como es lógico, aseguran el éxito entre el público y los medios informativos del ámbito cultural.

Estructurado en forma de diálogo, aunque reelaborado con las aportaciones del neuropsiquiatra y psicólogo Jean Michel Oughourlian y el psiquiatra Guy Lefort⁷⁰, *Des Choses cachées* completa la teoría general propuesta por el antropólogo francés, que se funda en la Revelación cristiana.

La llamada “intuición cristiana” de Girard -fruto de la conversión del autor a la religión católica al final de los años 50, cuando se encontraba redactando el último capítulo de *Mentira romántica*- era en realidad ya muy clara desde hacía muchos años, pero había quedado fuera de las teorías elaboradas en sus obras anteriores. Había preferido limitarse, en un primer momento, a una exposición de la hipótesis victimaria puramente etnológica, excluyendo cualquier referencia a los Evangelios, por temor de las muy probables

⁷⁰ “Además me puse a escribir *Las cosas ocultas*... porque quería presentar toda mi teoría, porque quería presentarla en forma completa... quería que el libro contuviese una parte consagrada al deseo mimético, otra al proceso de hominización y a lo religioso arcaico, otra a la Biblia, y una última parte a las relaciones entre los seres humanos vistas a la luz de todo lo anterior. Inicié de inmediato la escritura del libro, ya en 1971, antes incluso de la publicación de *La violencia y lo sagrado*. Trabajaba sin parar, sin darme tregua un solo día, aunque cada vez con mayor lentitud, pues a partir de ese libro estuve cada vez más obsesionado por lo que cada vez se me apareciera más como la imposibilidad de hacerme entender. Y no precisamente por carecer de ejemplos... ¡más bien todo lo contrario! Estaba obligado a comparar esos ejemplos entre sí para que adquirieran todo su valor, a mostrar que se explicaban unos a otros. [...] - Por esa misma época, Jean-Michel Oughourlian, un psiquiatra parisino, entró en contacto conmigo para que aceptase formar parte de su tribunal de doctorado. Trabajaba sobre la drogodependencia y había descubierto la pertinencia de la teoría mimética en ese campo. Vino, al poco tiempo, a Baltimore a hacerme una larga entrevista que me pareció bastante mala y poco adecuada para la publicación. Así que le propuse que la transformara en un diálogo (y luego en una conversación triangular) y que mejorara el manuscrito cuando ya estaba casi acabado. Había que completar el texto y transformarlo en una serie larga de preguntas y respuestas... aquel libro nos escribió con tanta minuciosidad cómo la violencia y lo sagrado, pero tampoco es una entrevista improvisada.[...] -[Terminé el libro] en un solo verano. Jean Michel Oughourlian y uno de sus amigos -que luego también lo fue mío-, el psiquiatra Guy Lefort, pasaron en Baltimore todo el verano de 1977. Es probable que sin su ayuda hubiera tardado un año más, por lo menos, en terminar el libro. Pero ya era tiempo de acabarlo, y a finales de septiembre el libro estaba terminado” (OC:43-44).

“resistencias” a los temas judeocristianos entre los muy laicos círculos franceses. Durante este tiempo, la notoriedad del “pensador de la víctima” se desarrolla proporcionalmente a la curiosidad general y suscita reacciones muy contrastadas⁷¹ y un vasto debate pluridisciplinar en Francia y el extranjero. Elogios y violentas réplicas se multiplican incluso en revistas no especializadas, y en 1978 *Des choses cachées* es el libro del mes según la Televisión Francesa TF1. Curiosamente, son los errores interpretativos del Girard de la época los que, a su entender, explican gran parte del éxito de la obra en el clima cultural de finales de los setenta.

La auténtica novedad que contiene este libro es la parte central dedicada al cristianismo. Ahí están expuestas la mayor parte de mis ideas, intercalándose de todos modos dos errores que he rectificado en mis dos libros últimos, *Veo a Satán caer como el relámpago* y *Aquel por el que llega el escándalo*. El primer error consistía en rechazar el término “sacrificio” en relación al cristianismo. El segundo era haber eliminado absurdamente del texto la Epístola a los Hebreos, por una cabezonería que, en un momento dado, se metió entre ceja y ceja”. Esta eliminación muestra hasta qué punto es imposible hacer cualquier cosa sin confortarse a golpe de chivo expiatorio. Y lo más curioso es que esta estúpida eliminación, esta enorme tontería mía, contribuyó paradójicamente al éxito del libro. Fue así porque me consideraron alguien utilizable para la propaganda anticristiana, que es algo que jamás descansa. Si hubieran sabido que yo no sentía la menor hostilidad hacia la Iglesia, habría resultado poco digno de confianza. Aparecía entonces, en cambio, como el hereje, el rebelde que hay que ser para tranquilizar a los medios de comunicación. Si se hubiese sabido que no me consideraba oprimido por la falocracia occidental, y ni tan siquiera por el Papa, se me habría tirado a la basura sin contemplaciones⁷² (OC:44).

El silencio del pensador ante algunos ataques, el tono sosegado y firme con el que adorna muchas de sus respuestas a las críticas, agita aún más las polémicas entre finales de los 70 y la primera mitad de los 80. El “asunto Girard” asume cada vez más los contornos de un verdadero escándalo. Ya que es imposible recordar el tenor de todas estas polémicas, resumiremos la cuestión mencionando que las principales discusiones se concentraron sobre todo, en el ámbito antropológico y teológico, en la noción de sacrificio y en la lectura no

⁷¹ Un rechazo total, radical e incondicional de las teorías de Girard aparece con una serie de artículos de Henri Meschonnic, crítico marxista, publicados en *La Nouvelle Revue Française* (octubre 1979, abril 1980).

⁷² Sobre esta errónea interpretación del Sacrificio de Cristo ha vuelto René Girard en la edición conjunta *De La Violence à la divinité*, antes reseñada. Allí escribe en una larga nota a pie de página dedicada a entender los graves defectos hermenéuticos de *Las cosas ocultas*: “La oposición entre un pensamiento ‘sacrificial’, siempre infiel a la inspiración evangélica y un ‘pensamiento no sacrificial’, único fiel, al contrario, a esta misma inspiración, refleja una última ilusión humanista y ‘progresista’ en mi interpretación del cristianismo. - No me desentendí de esta ilusión sino después de la publicación original del presente libro. A mis ojos, a partir de ahora, la verdadera oposición entre lo cristiano y lo arcaico debe definirse como oposición entre el sacrificio de sí y el sacrificio de otro. [...] Tal es mi pensamiento hoy sobre este asunto capital”. R. Girard, *De la violence à la divinité*, op.cit., p. 1001.

sacrificial de la Biblia y, en el marco epistemológico, en la cientificidad de la hipótesis girardiana.

Algunos reprochan al autor una concepción muy limitada de la noción de sacrificio⁷³, que no debería ser únicamente concebido como asesinato colectivo de un inocente sino supremo don de sí mismo, vida divina que se ofrece. La estrecha vinculación entre la misa y el sacrificio de Cristo son subrayados por numerosos críticos como argumento para reprochar a Girard una visión irenista de la religión cristiana. También se llega a poner en duda la superioridad otorgada a los Evangelios en el proceso de desenmascaramiento y revelación de la violencia.

La búsqueda de una garantía que reside precisamente en el Logos cristiano provoca una perplejidad generalizada, a nivel epistemológico, en el laicismo oficial, que se resiste a aceptar que los fundamentos del trabajo de Girard reposen en los textos sagrados. Se interrogan sobre la pertinencia del cristianismo como base científica. Se le objeta, por un lado, aplicar el rigor propio de las ciencias matemáticas y, por otro, el presunto carácter reduccionista de su edificio intelectual. En efecto, se trata de una obra generalista que, en una época en que las ciencias representan un saber compartimentado, desconcierta, ya que pretende ofrecer un principio de explicación único y universalmente válido para dar cuenta de todos los fenómenos que conciernen a lo humano.

Entre las reacciones más difusas, se añaden otro género de críticas: ausencia del sentido de las mediaciones históricas y políticas, pesimismo antropológico⁷⁴ y crítica exagerada de la sociedad moderna, lógica maniquea (“amor o violencia”) en la que su “sistema” queda atrapado. Por último, su concepto del mito es reducido a una expresión necesariamente violenta y homicida.

Tres lúcidas intervenciones constituyen ejemplos emblemáticos de la atracción y

⁷³ Como ha quedado acreditado por la nota anterior, después de haber rechazado completamente en el pasado el hablar de sacrificio de Cristo, negando a la muerte de Jesús toda referencia de carácter sacrificial, Girard atribuye hoy al sacrificio de Jesús el sentido cristiano de “don de sí mismo hasta la muerte”.

⁷⁴ A este respecto, Silvio Morigi escribe lo siguiente: “Parece percibirse en Girard un pesimismo que alcanza toda forma histórica de *Civitas* en la Tierra, que podemos entender según San Agustín como *magnum latrocinium*”. S. Morigi, “René Girard: il cristianesimo come ‘morte’ del sacro”, *Cultura e Educazione*, IX, n°4, marzo-abril 1997, pp.18-22.

rechazo, seducción y repudio que suscita la obra del pensador francés. Para Jean Onimus:

El pensamiento de Girard es terriblemente cautivador; a poco que penetremos en él, el sistema se cierra sobre nosotros y parece ofrecer respuesta a todo: relaciones interpersonales, literatura, etnología, economía, política (...). Su obra fascina. Desafía las ideas recibidas, exaspera a los especialistas de cualquier campo que no están dispuestos a replantearse lo que saben; molesta porque es inclasificable; resbala en las raíces de las ideologías y las destierra; parece en cada momento insolentemente reaccionaria y fabulosamente progresista, porque concluye recordándonos el reino de paz y amor que nos espera⁷⁵.

F. Fournier escribe:

Al final, su obra es muy paradójica y estimulante. Es la obra de un pensador solitario que aspira a tener razón contra todos y proclama por adelantado que será comprendido por muy pocos. Desde mi punto de vista da muestra de mayor ingenuidad que presunción al proponer una reinterpretación del conjunto del cristianismo ignorando a todos aquellos que lo han vivido (...). Girard es, al tiempo, un apologista del cristianismo y el único portador de una verdad hasta ahora disimulada⁷⁶.

Paralelamente a las recensiones críticas, reflexiones y obras monográficas, los estudios inspirados por las tesis de Girard o que las aplican, se difunden cada vez más. Las teorías girardianas comienzan, en efecto, a ser utilizadas como referencia obligatoria en los trabajos de distintos ambientes culturales, o bien como clave interpretativa en ensayos y especulaciones referidas a la hipótesis mimética. Lo que sorprende es la extraordinaria fecundidad y potencialidad genética de la hipótesis, la eficacia y poder hermenéutico de la teoría mimética, su capacidad estimulante en tantas y tan variadas direcciones. El desafío lanzado por Girard al pensamiento es recogido en los campos más variados de las ciencias humanas (etnología, sociología, antropología, teología, exégesis bíblica, economía, filosofía, psiquiatría, literatura, derecho, etc).

Un grupo de investigadores (Jean-Pierre Dupuy, Paul Dumouchel, Lucien Scubla, Mark Anspach) agrupados en el C.R.E.A (Centre de Recherches en Épistémologie et Autonomie) utilizó el principio de la mimesis desde un punto de vista analítico y formal. Aislado de sus ilustraciones novelescas y separado del cuadro religioso de referencia, el deseo mimético se convierte en un instrumento autónomo de investigación, “nuevo paradigma”

⁷⁵ J.Onimus, “Girard explorateur d’abîmes”, *Cahiers universitaires catholiques*, mars-avril 1979, p.2.

⁷⁶ F. Fournier, “Le dernier livre de René Girard”, *Cultures et foi*, février 1979, p.31.

preparado para ser utilizado para estudiar fenómenos políticos, sociales y económicos de la sociedad contemporánea. Hay que subrayar la tentativa de trazar una nueva teoría económica a partir del modelo girardiano en algunas obras: *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie* (1979)⁷⁷, de Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel, un análisis de la sociedad de consumo y de la violencia del mundo contemporáneo; *La violence de la monnaie* (1982)⁷⁸ de Michel Aglietta et André Orléan, obra en la que los conceptos de Girard son utilizados como instrumentos de análisis para estudiar problemas de economía política.

El Chivo expiatorio (1982). *La ruta antigua de los hombres perversos* (1985).

La exégesis bíblica girardiana.

En la primera mitad de los años 80, Girard atenúa en parte su esfuerzo de elaboración teórica para consagrarse a dos pruebas notables de exégesis bíblica: los capítulos 9-15 de *El Chivo expiatorio* (Grasset, 1982), dedicados al análisis de textos evangélicos y *La ruta antigua de los hombres perversos* (Grasset, 1985), una lectura inédita del libro de Job, víctima ejemplar de la violencia social.

El chivo expiatorio dispone de todos los recursos exegéticos analizados precedentemente y los utiliza con menos rigidez y torpeza, tal vez. Si tuviera que elegir el más logrado, o tal vez el menos fallido de los cuatro libros, es *El chivo expiatorio*, sin duda, el que escogería⁷⁹.

Pese a algunas lecturas positivas, la acogida crítica de la obra de Girard sigue siendo bastante paradójica: en el momento mismo en que su pensamiento llega a Francia y al gran público, gracias a los medios de información (inspirando también a novelistas como Daniel Pennac⁸⁰), y se le cubre de honores, el Girard antropólogo es violentamente atacado o sigue siendo silenciosamente evitado. Estudios críticos esenciales, enteramente dedicados a la

⁷⁷ P. Dumouchel, J-P Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, op.cit..

⁷⁸ M. Aglietta, A. Orléan, *La violence de la monnaie*, PUF, Paris, 1982.

⁷⁹ R. Girard, *De la violence à la divinité*, op.cit., p.27.

⁸⁰ De la resonancia que suscitó el pensamiento de Girard en Francia durante los años 80 dan testimonio las novelas satíricas de Daniel Pennac, dedicadas a su anti-héroe Benjamín Malaussène, chivo expiatorio “de profesión”, que trabaja para comerciantes; éstos también consiguen sacar beneficio de sus clientes gracias a la puesta en escena de la víctima propiciatoria. Pennac reconoce: “La idea me vino durante la lectura del ensayo que el filósofo René Girard había dedicado a este personaje, que existe en absolutamente todos los círculos sociales”. Marta Teitelbaum, “Senza capro espiatorio. Entrevista a Daniel Pennac”, *Corriere del Ticino Magazine*, 4-5, octubre 1997.

hipótesis girardiana, son publicados en estos años ochenta: *Comprendre Girard* (1982) de Jean-Baptiste Fages, *La pensée de René Girard* (1986) de Christine Orsini, *René Girard et le problème du mal* de Jean-Pierre Dupuy y Michel Deguy, *Violence et Vérité autour de René Girard* (1985) de Paul Dumouchel.

Paralelamente, la atención creciente de Girard sobre el texto bíblico y evangélico explica el desplazamiento progresivo del interés emergente de los debates de los años ochenta hacia el tema cristiano del pensamiento girardiano, estrictamente ligado a la cuestión del estatus epistemológico. La indisolubilidad entre la dimensión científica y religiosa en la obra del antropólogo provoca perplejidades y francas polémicas. Y por otro lado, mientras Girard considera su lectura evangélica perfectamente compatible con la doctrina cristiana⁸¹ y plenamente conforme con la religión católica, de hecho sus teorías no han suscitado una adhesión incondicional por parte de los teólogos e, incluso, han llegado a acogerse con reserva y hasta rechazo⁸². Por el contrario, en el campo de la exégesis las aprobaciones han predominado.

Las discusiones sobre el cristianismo en el contexto del coloquio sobre Girard en Cerisy (1983) se suman a un amplio debate que implica, a partir de los años ochenta, a los nombres más prestigiosos de la exégesis bíblica y la teología internacional (desde Norbert Lohfink⁸³ a Raymund Schwager⁸⁴, pasando por Hans Urs von Balthasar⁸⁵) que se interrogan

⁸¹ Girard defiende la plena conformidad con el cristianismo de su lectura, que “lejos de alejarse la ortodoxia, se aproxima cada vez más”. Contra las acusaciones de “antropología totalitaria” que sustituiría a la Teología misma, Girard precisa: “Esta lectura, por supuesto, es muy parcial y no dice sobre el cristianismo más que cosas que apuntan una cierta lógica impresa en el texto evangélico en relación con la antropología. Nada más. Me parece, sin embargo, que constituye una aportación significativa, que no sostiene ni un catolicismo integrista ni uno progresista. Lo que considero relevante, además, es que este tipo de análisis se reconcilia perfectamente con la ortodoxia de los grandes concilios”. P. Dumouchel (ed.), *Violence et vérité autour de René Girard*, Grasset, Paris, 1985, p.264.

⁸² Hay que destacar que, con el paso de los años, ciertos radicalismos de Girard en la interpretación religiosa (rechazo de la consideración de la muerte de Cristo como sacrificio, lectura sacrificial de la Carta a los hebreos) se han atenuado progresivamente y que Girard se encuentra, en la actualidad, plenamente en línea con la Iglesia Católica, con sus dogmas y el magisterio de Juan Pablo II y Benedicto XVI. En *Cuando estas cosas comiencen a suceder*, Girard declara: “Soy católico porque pienso que el catolicismo posee la verdad del dogma”(CE:119). Además, precisa: “No se debería interpretar la naturaleza puramente antropológica de mi pensamiento como un ataque a los dogmas cristianos o una alusión a que, en los estudios cristianos, la teología debería ceder su lugar a la antropología. La verdad reside en lo opuesto. Soy un cristiano fiel a la ortodoxia, y espero que la unidad cristiana que defiendo sea la del cristianismo ortodoxo”. R. Girard, *La vittima e la folla*, Santi Quaranta, 1998, p.92.

⁸³ Norbert Lohfink, célebre estudioso alemán de la Biblia, “asume la teoría girardiana como interpretación hermenéutica de la Biblia”. Bonora, “Prefacio” en *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, 1985, p.10.

⁸⁴ Redactor en los años 70 de la revista *Orientierung* y profesor de Teología dogmática en la facultad de

sobre las posibilidades de conciliar las teorías de Girard con la Tradición de la Iglesia, la Revelación y las Sagradas Escrituras.

Shakespeare, los fuegos de la envidia (1990).

El regreso a la crítica literaria.

El nuevo decenio se abre con el regreso de Girard a la crítica literaria. En 1990 un nuevo estudio se publica, dedicado por entero a la obra de Shakespeare, con el título *Shakespeare: los fuegos de la envidia*. El volumen ofrece una lectura inédita de la obra del célebre escritor inglés a través de la hipótesis mimética, considerando además los últimos desarrollos del pensamiento girardiano después de los años 70 (mecanismo del buque emisario o chivo expiatorio). Las respuestas de los lectores son, una vez más, muy variadas. Fuertes reacciones por un lado, incluso en el extranjero, y reconocimientos solemnes por otro, como el “Premio Médicis”, obtenido en 1990, y el “Gran Premio de Filosofía”, concedido por el conjunto de su obra.

En 1994, Girard publica *Cuando estas cosas comienzan a suceder*. En esta larga entrevista con Michel Tréguer, resume las ideas que ha desarrollado en el curso de los treinta años anteriores. En esta obra, trata de demostrar que los acontecimientos clave del mundo contemporáneo confirman sus teorías y aprovecha, asimismo, para realizar una serie de confesiones íntimas sobre su vida personal, especialmente su encuentro con Cristo y la Iglesia Católica. A pesar de las pocas traducciones en el extranjero, la acogida en Francia es escasa pero favorable.

Pese a un debilitamiento gradual, en círculos laicos, del debate sobre el pensamiento girardiano por parte de los mass-media franceses, a partir de la segunda mitad de los años 90 las tentativas de difusión de las teorías de Girard entre capas más vastas del gran público a través de nuevos estudios, se multiplican. En la obra *La spirale mimétique. Dix-huit leçons*

Teología de la Universidad de Innsbruck, Schwager fue uno de los raros teólogos que comprendió, desde 1976, la extrema fecundidad de la hipótesis mimético-victimaria para la Teología cristiana. Afirmó que las teorías de Girard (imitación, mecanismo del chivo expiatorio, identificación de Jesús con las víctimas, sacrificio) no entran en contradicción ni con los textos bíblicos ni con la Tradición de la Iglesia.

⁸⁵ En el cuarto volumen de *Theodramatik*, dedicado a la historia de la soteriología, el teólogo H. Urs von Balthasar analiza la teoría de Girard: “El proyecto de Girard es con seguridad el que hoy se nos presenta con un mayor dramatismo en la soteriología y, en general, en la misma teología. Procura buscar la fundamentación de la historia del mundo y de todos los valores culturales a partir de una primera tragedia abierta que encuentra en el trágico rechazo de Cristo su punto culminante, a la vez que el momento de su desenlace”. H. Urs von Balthasar,

sur René Girard (2001)⁸⁶, diversos investigadores franceses e internacionales demuestran hasta qué punto son actuales la reflexión y la obra de Girard, compilando un inventario de las distintas ramas del saber que se han abierto con enormes expectativas a la teoría mimética (filosofía, antropología, crítica literaria, teología, economía, etc).

En el nivel internacional, se hace imprescindible citar la creación de la Asociación “Colloquium on Violence and Religion” (COV&R, <http://theol.uibk.ac.at/cover/>), verdadera “academia” girardiana compuesta por investigadores de antropología mimética y de temas sacrificiales que, mediante reuniones anuales en universidades de todo el planeta y la publicación de un boletín internacional, se propone realizar un balance regular de la influencia de la teoría mimética en la cultura y la religión.

Italia ofrece un ejemplo elocuente de la fecundidad cultural ejercida por la teoría de Girard más allá de las fronteras francesas y americanas. Las traducciones de las principales obras del profesor franco-americano llegan en los años ochenta, y ya en los noventa comienza a concretarse un interés evidente por la teoría mimética a través de los nombres más prestigiosos de la cultura italiana (G. Vattimo, M. Cacciari). Girard, por su parte, respondió a ese entusiasmo participando en numerosos coloquios, debates y conferencias, y en 1998 es galardonado con el “Premio Nonino” por el conjunto de su obra, reconociéndole como “un maestro de nuestro tiempo”⁸⁷.

En el ámbito de la filosofía política, podemos detectar la presencia de un grupo de investigadores (Luigi Alfieri, Domenica Mazzu, Maria Stella Barberi, Roberto Escobar, Cristiano M. Bellei, Máximo Gentile) que utilizan de forma crítica el paradigma girardiano, desprovisto de su dimensión religiosa, para estudiar la formación del orden social, del poder político, del derecho y del sistema judicial.

Veo a Satán caer como el relámpago (1999). *Aquel por el que llega el escándalo* (2001).

La antropología religiosa girardiana. El último Girard, apologista cristiano.

Teodramática, Encuentro, 1990, p.275.

⁸⁶ M.S Barberi, Dix-huit leçons sur René Girard, *Desclée de Brouwer*, Paris, 2001.

⁸⁷ “René Girard es una estrella intelectual en Italia”, escribe Marie-Dominique Lelièvre. “Este país lo aclama: no se le reprocha allí, el ser cristiano o el no ser filósofo ni ser un hombre de una idea genérica”. M.-D Lelièvre, “Book émissaire”, *Libération*, 4 de enero de 2003.

En el otoño de 1999 aparece la muy esperada “apología del Cristianismo” de Girard, en la que el autor trabajaba desde hacía años: *Veo a Satán caer como el relámpago*. Estos breves textos parecen destinados a ilustrar la nueva actitud de testimonio del autor, que comienza a concentrarse a partir de ahora en demostrar la singularidad irreductible y el carácter anti-mítico de los Evangelios, su capacidad única para revelar los mecanismos ocultos que influyen en el comportamiento del individuo (deseo mimético) y en las sociedades humanas (mecanismo de expulsión victimaria). Aunque la interpretación girardiana de los Evangelios ha sido considerada como la conclusión de su concepción antropológica, lo cierto es que su línea de investigación sigue ahora un recorrido inverso: partir de los Evangelios para probar que revelan el deseo mimético y la violencia potencial que de él podría derivarse, es decir, el mecanismo del chivo expiatorio. El libro es acogido favorablemente en los círculos intelectuales italianos, sobre todo los religiosos, que ven en los trabajos girardianos “una verdadera apología del cristianismo ejecutado según trayectorias muy diferentes y sugestivas”⁸⁸. En Francia, por el contrario, se le reserva un frío recibimiento por parte de la prensa “laica”. Los diarios se limitan a considerar como una pura provocación de índole religiosa el proyecto científico y apologético del último Girard, percibido a partir de entonces como un “predicador tranquilo”⁸⁹ con ambiciones proféticas.

Acusado desde sus primeros trabajos de crítico literario de ser un apologista cristiano, Girard puede en justicia reivindicar con orgullo su papel de “nuevo Pascal”. La idea de una antropología firmemente ligada a una teología vuelve con la publicación de *Aquel por el que llega el escándalo* (2001), selección de tres ensayos, seguido de un largo coloquio con Maria Stella Barberi, donde Girard reafirma su idea: los Evangelios y el Apocalipsis de Juan son capaces de revelar el origen oculto de toda institución humana.

En 2002, Girard publica *La voix méconnue du réel*, una antología de textos que repasan el conjunto de su obra. En 2005 aparece *Los orígenes de la cultura*, en la que con el mismo tono recopilatorio en forma de larga entrevista, Girard analiza las posibilidades de la teoría mimética en su diálogo con la ciencia, la filosofía del lenguaje y la teoría de la cultura. Desde *Des choses cachées depuis la fondation du monde* Girard ha cultivado este formato de

⁸⁸ G. Ravasi, “Il sacrificio necessario”, *Il Sole 24 ore*, 21 febrero 1999.

⁸⁹ J. Birnbaum “Girard, prédicateur tranquille”, *Le Monde*, noviembre 1999.

libro-entrevista, que ha servido para aclarar cuestiones interpretativas candentes en la teoría mimética y para profundizar en aspectos puntuales (biográficos o bibliográficos) insuficientemente tratados a lo largo de su itinerario intelectual. Como escribe Angel Barahona:

Los libros de Girard obligan a repensar todos los tópicos de la cultura occidental. Sus lectores sienten curiosidad. Los ecos de los libros en los que había ido exponiendo el resultado de sus investigaciones suscitaban preguntas, críticas, necesidad de aclaración, y un creciente interés por su fuente de inspiración.(...) ¿Sus intuiciones estaban motivadas o eran un hallazgo realmente intelectual? ¿Rehabilitaba Girard un espacio para volver a poner en la palestra del debate intelectual al cristianismo? -Girard empieza a utilizar el estilo de entrevista entre académicos, periodistas, lectores interesados de lo más variado del mundo de la cultura, para poder responder a estas preguntas. Este estilo le permite una libertad que no concede un libro del corpus doctrinal de la teoría, le capacita para decir cosas sobre lo que piensa personalmente, responder a las críticas, y descubrir nuevos ámbitos de investigación⁹⁰.

De todos ellos⁹¹, la obra que retendrá nuestra atención por su particular significación política será la última gran obra de Girard, dedicada al célebre estratega militar y teórico prusiano, Carl Von Clausewitz.

Achever Clausewitz (2007).

Girard, la muerte de la política y el Apocalipsis

El propio Angel Barahona ha ofrecido una potente síntesis del contenido de esta obra particularmente inquietante en el itinerario de un Girard que ofrece en las páginas de este libro su perfil más apocalíptico. Perfil que pone en relación directa con la Historia europea, y en especial con las relaciones histórico-miméticas entre Francia y Alemania, de los últimos dos siglos.

Este libro trata del *continuum* del desorden y el orden en la política, y de la historia considerada desde el punto de vista apocalíptico. Partiendo del análisis del libro de Clausewitz -*De la guerra*- y del encuentro de este personaje singular con Napoleón, modelo de imitación para el prusiano, Girard hace un análisis de la situación actual y de los riesgos de una escalada de reciprocidades violentas futuras que podrían asolar al mundo como lo hicieron a Europa, en siglos anteriores, las Guerras Napoleónicas. Al final de su análisis, Girard llega a la conclusión de que ya no hay diferencia en la historia de la

⁹⁰ A. Barahona, *René Girard: de la ciencia a la fe, op.cit.*, p.151.

⁹¹ Cabría clasificar como libro-entrevista girardiano, además de *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (que contiene, en realidad y pese a las apariencias, la estructura de un libro convencional), *Cuando estas*

humanidad entre el caos y el orden. Ni las pretensiones políticas, ni los objetos, ni las víctimas, generan la diferencia que estructuraría el orden social. Se trata sólo de una “escalada hasta los extremos”⁹² que nos conducirá, de ahora en adelante, a relaciones entre dobles. La lucha mimética entre hermanos enemigos, que somos ahora todos los hombres, nos llevará tal vez a compartir la mutua destrucción.

El drástico posicionamiento de Girard parece que hace resucitar, como también señala Barahona, el “sórdido dilema” planteado por Jean-Marie Domenach a propósito de la interpretación de la obra de Girard desde su incursión en la exégesis bíblica: la conversión o la violencia, el Reino de Dios o el apocalipsis nuclear.

Desde la perspectiva política que aquí nos concierne, la teoría clausewitziana de la escalada hasta los extremos se declina fundamentalmente en lo que Girard llama “esa incapacidad de la política para contener el crecimiento recíproco, es decir mimético, de la violencia” (AC:363). La escalada hasta los extremos de la guerra absoluta supone la indiferenciación de los adversarios, algo que no se produjo en tiempos de Clausewitz; es la diferencia entre los dos adversarios la que explica la guerra real y concreta. Pero la acción recíproca descrita por el estratega militar prusiano se identifica con el principio mimético, toda vez que conduce a los adversarios a parecerse cada vez más; la teoría del ataque y de la defensa permite de hecho mostrar que la agresión no existe, ya que el agresor ha sido ya agredido. En definitiva, “el principio mimético ya no es ocultado a partir de ahora, sino exhibido a plena luz, y Clausewitz es un testigo capital de esto” (AC:47).

Así pues, el ensayo de Girard pone de relieve el carácter profético del tratado de Clausewitz y su capacidad para ofrecer una lectura de la historia de los últimos dos siglos europeos con la luz de la antropología mimética en su vertiente más apocalíptica. Esta historia es la del fin de la guerra como institución capaz de regular la violencia. Es también la de una evolución que conduce a los hombres hacia su propia destrucción, a menos que sean capaces de llegar a una paz absoluta y definitiva que rompa la dialéctica perversa de la escalada mimética: “Nos encontramos por tanto en la hora de las elecciones decisivas: no quedará pronto ninguna institución, ningún rito, ninguna diferencia para regular nuestros comportamientos. Debemos destruirnos o amarnos y los hombres -lo tememos- preferirán

cosas empiezan a suceder, Aquel por el que llega el escándalo, Los orígenes de la cultura y Achever Clausewitz.

⁹² La fórmula girardiana *montée aux extrêmes* proviene del propio Clausewitz y define el incremento expansivo de la violencia en el contexto de la guerra moderna, progresión de la escalada que se asemeja a la dinámica inherente a la rivalidad mimética analizada por Girard en su obra.

destruirse”(AC:102).

La tesis que sostiene Girard le conduce a una crítica sin concesiones de la lectura aroniana del texto clausewitziano. Aron creyó identificar una ruptura entre el Libro primero, Capítulo primero del Tratado clausewitziano y el resto de la obra. “Todo ocurre como si Raymon Aron no quisiera ver la unidad de la obra, que las revisiones ulteriores, en mi opinión, no cuestionaron” (AC:30). Su visión, según la cual la guerra absoluta no era más que un concepto, corresponde a un periodo muy determinado, en el que, según Girard, la política había logrado efícamente “contener” el apocalipsis nuclear.

Aron encajaba por tanto perfectamente con su época, pero no con el texto de Clausewitz. Hay ahí, en esta resistencia de la razón, uno de los últimos fuegos de las Luces: admirable, sin ninguna duda, pero irreal (AC:33-34).

El enfoque de Aron está viciado por el prejuicio racionalista de la antropología reciente, que “se niega a comprender la lógica religiosa” (AC:121). Ahora bien, de acuerdo con la lectura de Girard, la fórmula es una vana tentativa de moderación en la teoría de un Clausewitz que tomaba, por el contrario, plenamente consciencia del vértigo apocalíptico de su descripción de la violencia mimética moderna.

Pensar la guerra como “continuación de la política por otros medios”,[...] es perder de vista la intuición del duelo, es negar la noción de agresión y de respuesta a la agresión: es olvidar la acción recíproca que acelera y difiere a la vez la escalada hasta los extremos - que no la difiere sino para acelerarla mejor (AC:54).

Girard sitúa también en perspectiva las teorías de Hegel y de Clausewitz. Considera que Hegel no tiene una visión suficientemente radical de la violencia. La lucha a muerte de Hegel funciona como un deseo de reconocimiento y conduce a la paz, mientras que la reciprocidad en Clausewitz conduce a la escalada hasta los extremos. Para Clausewitz, no hay ningún protagonismo de la Razón en la historia.

Gracias a la teoría mimética iluminada por Clausewitz, Girard explica la intensificación actual del terrorismo, habida cuenta de que la guerra regular y la irregular se refuerzan mutuamente. Relee la historia de Francia y Alemania que, por el juego de la

reciprocidad mimética, se ven abocadas a la intensificación conflictiva. Analiza también, en esta perspectiva, la relación de fascinación de Clausewitz en relación con Napoleón, que le conduce a imitarlo sin dejar de criticarle. Propone, finalmente, una lectura de los Evangelios y de los textos apocalípticos que no deja de asemejarse a una larga meditación sobre el fin de los tiempos.

Honores y reconocimientos académicos en la carrera de René Girard

Guggenheim Fellow (1960, 1967)

Modern Language Association Award (1965)

Honorary doctor of the Vrije Universiteit Amsterdam (1985)

Honorary doctor of the University of Innsbruck/Austria (1988)

Prix Médicis essai for Shakespeare, les feux de l'envie (1990)

Honorary doctor of the Université d'Anvers/Belgium (1995)

Grand prix de philosophie de l'Académie française pour l'ensemble de son œuvre (1996)

Nonino Literary Prize, Italy (1998)

Honorary doctor of the University of Padova/Italy (2001)

Honorary doctor of the Université de Montréal/Canada (2004)

Prix Aujourd'hui for Les origines de la culture (2004)

Member of the Académie française (2005)

Dr.-Leopold-Lucas-Preis (2006)

PARTE I
GIRARD:
LA MIMESIS Y LO POLITICO. PROMESAS Y SILENCIOS

I.1.El paradigma mimético

En la presentación general de su obra de introducción sistemática al pensamiento de René Girard⁹³, el profesor de filosofía de la Sorbona y estudioso de la teoría mimética, Charles Ramond, ha dejado escrito:

El vocabulario de René Girard presenta, como sus tesis, la alianza paradójica de la originalidad y de la evidencia. Habiendo escrito y publicado desde hace más de cuarenta años, traducido en más de veinte lenguas, estudiado y discutido universalmente, en efecto, Girard ha popularizado, y hecho penetrar en el lenguaje corriente expresiones a partir de ahora bien establecidas, aunque novedosas en su tiempo, como “deseo mimético”, “mecanismo del chivo expiatorio”, “sacralización de la violencia”, “textos de persecución”, o “linchamiento fundador”, por no retomar sino las más célebres⁹⁴.

La “paradójica alianza de la originalidad y la evidencia” en el pensamiento de Girard será uno de los asuntos a tratar en este capítulo. Pero su interés principal reside especialmente en el intento de identificar claramente el hilo de Ariadna que atraviesa el conjunto de su obra y que explica la coherencia interna y la precisa articulación (que llamaríamos “sistemática” en su sentido corriente, ya que no filosófico) de esa galaxia de expresiones y formulaciones comunes anteriormente recogidas por el profesor Ramond, y que, efectivamente, suelen aparecer con frecuencia para caracterizar determinados aspectos centrales del autor de *Mentira Romántica*. Hemos querido llamar a este hilo de Ariadna “paradigma mimético”. Y esto, al menos, por dos razones, ante todo. Primero, porque efectivamente el mimetismo recorre el conjunto de la obra de Girard, reúne las características de unidad y totalidad que dotan de coherencia interna a su teoría, y explica, en cada una de sus fases, las sucesivas transformaciones (crisis y estabilidad, órdenes y desórdenes, equilibrio y desequilibrio, violencia y pacificación) que esta teoría expone a lo largo de las secuencias que la caracterizan. Y segundo, porque este nuevo paradigma se propone reformar el conjunto del pensamiento y de los saberes sectoriales de las ciencias humanas y sociales (antropología, etnología, historia, filosofía, teología, etc) para ofrecer claves de interpretación de una potencia explicativa inalcanzable para todas las teorías y sistemas que han prescindido de él.

Girard nos repite una y otra vez que él no ha venido a descubrirnos nada. No pretende inventar un nuevo sistema ni reclama la originalidad romántica de una obra sin precedentes.

⁹³ C.Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, Ellipses, Paris, 2009.

⁹⁴ *Ibid*, p.3.

Las cosas que nos dice, recuerda, no son nuevas sino que permanecían “ocultas”, “olvidadas” o “desconocidas”, del mismo modo que lo estuvieron las huellas de los mecanismos que originaron el proceso de hominización del hombre y el nacimiento de la cultura. De ahí que consideremos que el paradigma mimético incluye, además del mimetismo, otro pilar imprescindible para sostener el conjunto del edificio mimético que, progresivamente, irá proyectando y construyendo su obra. Ese otro pilar es la *méconnaissance*.⁹⁵ No es casualidad que el propio Girard no haya rechazado su condición de detective, incluso a la hora de utilizarlo como analogía para justificar la científicidad de su pensamiento, pues cual Sherlock Holmes de la cultura y de la historia ha ido recogiendo y comparando los indicios de esas “cosas ocultas desde la fundación del mundo” para estar en disposición de iluminar no sólo la identidad del asesino, sino también las motivaciones del crimen, la inocencia de la víctima, y las consecuencias del asesinato. Esta metodología girardiana refleja bien, esta vez sí, la originalidad de nuestro autor, pues no ha dudado, en su tarea titánica y oceánica de investigación, en transgredir los modernos tabús de la academia moderna, en forma de fronteras infranqueables y murallas inatacables que protegen el orgulloso campo de la autarquía epistemológica de nuestros técnicos y especialistas, frecuentemente universitarios. La teoría mimética es interdisciplinar y transversal, y esa es otra razón de peso para hablar de ella en términos de paradigma.

En la elaboración de este nuevo paradigma, misteriosamente oculto, según nuestro autor, por las mismas razones que explican su validez y consistencia, el autor de *La Violencia y lo sagrado* no ha dudado en rescatar las aportaciones de todos los ilustres precursores que, desde la filosofía hasta la sociología, pasando por la etnología y la antropología, dejaron florecer la semilla del mimetismo en sus respectivas concepciones, por incompletas e insuficientes que éstas fueran. No obstante, para el pensador franco-americano, dos fuentes sobresalen por encima de todas por su capacidad de explicitación del mecanismo mimético: la gran literatura y la Biblia. Para Girard, todo lo que la teoría mimética quiere decir se encuentra allí. Tal vez nuestro autor pretende recordar con ello que no basta leer para

⁹⁵ La *méconnaissance* es un término que no admite fácil traducción al español. Los traductores han optado preferentemente por traducirlo como “desconocimiento” o “ignorancia” pero en realidad la *méconnaissance* no es exactamente ni una cosa ni otra. *Méconnaître* no es “desconocer” sino “conocer mal”, en un sentido análogo al “malentendido” castellano, pero en relación con el conocimiento. Teniendo en cuenta su central relevancia en la obra y el pensamiento de Girard, y la imposibilidad de traducirlo convenientemente respetando todos los matices y resonancias del término original, se ha optado en este trabajo por mantenerlo siempre en francés., incluso en los textos extraídos de la traducción al castellano que

comprender pues todos nuestros clásicos ofrecen siempre ese aroma inconfundible de lo nuevo y de lo antiguo, que es al mismo tiempo, lo verdadero y perenne. Por esta razón, ciertamente, se puede afirmar que el antropólogo de Aviñón descubre con su teoría algo totalmente nuevo y desconocido, siempre que se recuerde también que sólo lo real (“la voz desconocida de lo real”)⁹⁶ puede volver una y otra vez, después de ser enterrado mil veces, “convertido en algo rico y maravilloso”, como en los versos de *La Tempestad* de Shakespeare.

Olvidos

Una de las primeras paradojas de la teoría mimética es la forma en que la presentación de su evidencia se conjuga con la lógica naturalidad con la que se asume su ocultamiento en gran parte del pensamiento, tanto clásico como moderno. ¿Cómo una evidencia tan palmaria y empíricamente observable, además de existencialmente comprobable, como la condición mimética del hombre, no ha sido reflejada anteriormente con la misma rotundidad con que lo hace la teoría mimética o, al menos, no en su integralidad? Encontramos algunas pistas para resolver esta aparente contradicción en esta reflexión del propio Girard:

Se mostraría sin dificultad, pienso, que el silencio de las escuelas actuales es la culminación de una tendencia que se remonta al comienzo de la época moderna y que se afirma en el siglo XIX con el romanticismo y el individualismo y más aún en el XX con el miedo que tienen los investigadores de pasar por dóciles a los imperativos políticos y sociales de su comunidad. Se cree que insistiendo en el papel de la imitación se va poner el acento en los aspectos gregarios de la humanidad, en todo lo que nos transforma en rebaño. Se teme minimizar todo lo que va en el sentido de la división, la alienación y el conflicto. Concediendo un bello papel a la imitación se volvería uno cómplice, tal vez, de todo lo que nos somete y nos uniformiza (DCC:17).

Esta cita nos ofrece un buen ejemplo de lo que anteriormente se pretendía reflejar: es el propio mimetismo el que explica su ignorancia y ocultación. El romanticismo se ha terminado introduciendo en las institutos de investigación, la búsqueda de la originalidad (que oculta la rivalidad mimética de la competición igualitaria moderna) disfraza la lógica cruel de un mimetismo subterráneo. La mentira es romántica, como ya advertía Girard desde los años sesenta. El individualismo contemporáneo ha conseguido disfrazar astutamente la lógica del

⁹⁶ Como ya se indicó, es el título de una de las últimas colecciones publicadas de ensayos girardianos. R. Girard, *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Grasset, Paris, 2004.

espíritu gregario propio de las masas modernas. Pero se puede encontrar otro factor relevante, y éste de ecos marcadamente políticos: el miedo ante el conflicto, el pánico ante cualquier forma de división que amenace la estabilidad de nuestras comunidades. Tal vez la defensa del “consenso” característico del orden político dominante en la Europa de nuestro tiempo no sea muy diferente del orden estable y sagrado que regía a las sociedades primitivas. Pista a explorar, pues ambas realidades parecen dar cumplida cuenta de la mentira y de la ocultación del mimetismo puestos al servicio de la estabilidad del orden comunitario.

En la genealogía de esta gran mentira, Girard cree encontrar ilustres antecedentes en la misma filosofía griega. La exposición del mimetismo que se refleja en ella es curiosamente ambivalente. Nuestro detective empieza a sospechar que allí hay gato encerrado. La mimesis está presente pero parece que se oculta su posible proyección en las relaciones humanas. ¿Y por qué motivo? Por el mismo que Girard señalaba en la cita anterior: el miedo a la violencia y la división. Sobre Platón advierte Girard que se encuentra en él “alguna cosa respetable en su voluntad de no desbridar la plaga mimética: me parece que hay miedo de inflamarla de antemano por su sola evocación” (CE:30).

Platón teme a la mimesis. Presiente el peligro de conflicto que acecha detrás de ciertas prácticas imitativas, un peligro que no está limitado al ámbito artístico sino que puede surgir en cualquier momento cuando se reúnen dos o más seres humanos. Pero Platón nunca se explica con claridad a este respecto (OC:54).

Girard advierte que esta consideración no pasó desapercibida tampoco a Derrida:

Derrida en *La disseminación* y en el capítulo “La doble sesión”, hace notar algo que Platón dice en la República: “Homero resulta condenable porque *practica la mimesis* (la diégesis mimética, no simple)”, mientras que, por el contrario, “el otro gran padre, Parménides, es condenable por *ignorar la mimesis*. Si hubiera que alzar la mano contra él, sería porque su *logos*, su “tesis paternal”, no permite (dar cuenta de) la proliferación de dobles (ídolos, iconos, mimemas, fantasmas)... (OC:54)

Queda claro, por tanto, que en la obra de Platón se presentan por primera vez todos los errores y desconocimientos de todo el pensamiento occidental posterior, pues en Platón “la problemática de la imitación es amputada de una dimensión esencial”, ya que

los ejemplos que nos propone no alcanzan jamás más que unos ciertos tipos de comportamiento,

maneras, costumbres individuales o colectivas, palabras, maneras de hablar, siempre representaciones. Nunca en esta problemática platónica se trata los comportamientos de apropiación. Es Platón quien determinó de una vez por todas la problemática cultural de la imitación y es una problemática mutilada, amputada de una dimensión esencial, la dimensión adquisitiva que es también la dimensión conflictiva (DCC:17-18).

Y sin embargo, como se decía, el silencio de Platón no es fruto de una ignorancia, sino de una curiosa autocensura que denota un secreto conocimiento del mimetismo, que sería necesario reprimir⁹⁷.

Girard extenderá este juicio crítico al conjunto de la filosofía, y aunque afirma que “es necesario rechazar tanto la ontología platónica de la imitación como la concepción filosófica y psicológica que, a partir de Aristóteles, limita la imitación a los comportamientos exteriores, a maneras de hacer o de hablar”, pues “en los dos casos se escamotea lo esencial” (ALLE:19), también recoge uno de los hitos en el reconocimiento de la naturaleza mimética del hombre, contenido en la *Poética* (4,4), cuando el Estagirita establece que “el hombre es, de entre todos los animales, el más tendente a la imitación”. Así, el juicio en el caso de Aristóteles es más matizado, aunque, como Platón, tampoco se libre de la crítica que se le dirigió a su maestro, en el sentido de excluir toda forma de imitación conflictiva⁹⁸. Puede que una de las causas de esta ceguera ante el mimetismo conflictivo se encuentre naturalmente en la ordenación jerárquica de la sociedad griega, en su estructura de mediación externa que, según el esquema mimético, protege a las sociedades del conflicto⁹⁹. De este modo, se comprende que Girard afirme que “Aristóteles no plantea jamás el problema de aquellos que, a diferencia de él, no son ni aristócratas ni están dotados de manera privilegiada. No teme la competitividad. Ve el problema esencial pero, con mucha elegancia, se las arregla para eludirlo” (ALLE:19). Se encuentra aquí el origen de una cierta escuela de la imitación, un cierto embrión de la teoría

⁹⁷ “En la República, en el momento en que Platón describe los efectos indiferenciadores y violentos de la mimesis, se ve surgir el tema de los gemelos y también el tema del espejo” (DCC: 26-27).

⁹⁸ “Aristóteles, por su parte, ni siquiera presiente la mimesis como causa de la violencia. Para él la imitación no presenta ningún problema y define al hombre como el más mimético de los animales. Dice además que nada nos gusta tanto como la imitación. Tiene razón en los dos casos, pero nunca advierte, tampoco él, en la imitación la fuente de la violencia. Ve perfectamente que la amistad desemboca a menudo en la rivalidad, pero limita esta última a una emulación aristocrática que afecta únicamente a los comportamientos virtuosos” (ALLE:18-19).

⁹⁹ “¿No es esencial que gente como él haya sido protegida de los movimientos multitudinarios? Su condición aristocrática hacía que estuviese rodeado de defensores. No tenían necesidad ni de servirse de sus manos, de tener en cuenta movimientos de multitudes irracionales. Defendían la razón, pero no veían las amenazas que planeaban sobre ella. En consecuencia, su concepción de la razón era demasiado optimista. Tal vez sería necesario definir la razón en relación con aquello que la amenaza en el terreno de lo social” (ALLE:125-126).

mimética amputada de la dimensión esencial de la rivalidad, y que encontrará en Gabriel Tarde uno de sus más ilustres representantes¹⁰⁰. Solo la mimesis bienhechora y culturalmente armoniosa, en el sentido de la transmisión inherente a todo orden tradicional, será a partir de entonces expuesta.

Se abre así toda una forma de atender y de entender la imitación que, con el paso del tiempo, de la ceguera selectiva en su consideración por parte de la filosofía clásica, pasará a verse completamente arrinconada e incluso olvidada en el pensamiento moderno.

Seguimos estando “contra” la imitación pero de una manera muy diferente a la de Platón; la hemos eliminado casi de todas partes, incluso de nuestra estética. Nuestra psicología, nuestro psicoanálisis e incluso nuestra sociología, no le conceden un lugar sin disgusto. Nuestro arte y nuestra literatura se empeñan en no parecerse a nadie ni a nada, miméticamente (DCC:29-30).

Por consiguiente, la modernidad no ha hecho sino empeorar en relación con nuestra comprensión del mimetismo, pues allí donde los filósofos clásicos, seguramente por prudencia consciente, tendían a esquivar los aspectos espinosos del mimetismo, el pensamiento moderno, encerrado en el solipsismo individualista, ni siquiera hace referencia a él salvo para denigrarlo como “causa de conformismo y de espíritu gregario”. Razón para reconocer la superioridad de los clásicos, ya que, aunque “la mimesis es realmente lo que el moderno ve en ella, la fuerza de cohesión por excelencia”, no es solamente eso, y Platón tiene razón al ver en ella al mismo tiempo una fuerza de cohesión y una fuerza de disolución” (DCC:30).

Todos estos elementos ayudan a entender mejor la polémica de Girard contra una filosofía moderna¹⁰¹ cargada con todos los acentos del romanticismo individualista y del subjetivismo denostados por nuestro pensador, y lastres insalvables para liberarla de la mentira que ciega ante la verdad mimética. No es difícil sospechar que, en el fondo, el individualismo es el ropaje de un mimetismo cada vez más acusado, y que las convenciones románticas se esfuerzan inútilmente por reprimirlo, permitiendo el despegue de lo que Stendhal llamaba, para disfrute de Girard, “los sentimientos modernos” (envidia, celos,

¹⁰⁰ “Con Aristóteles, ya es demasiado tarde, de alguna forma: la mimesis se ha vuelto apacible ¡y esto llega hasta Gabriel Tarde! Es una forma de decir que la mentira no deja de crecer” (AC:179).

¹⁰¹ “La filosofía romántica y moderna menosprecia la imitación, y cuanto más se avanza en el tiempo más

resentimiento), que operarán a partir de ahora en el subterráneo de la psicología interior. “El individualismo moderno es cada vez más, me parece, la negación desesperada de un deseo mimético que cada uno de nosotros busca conformar con la común humanidad, la que nosotros a menudo hacemos profesión de menospreciar” (ALLE:19). De hecho, en un libro de Stephen Gardner se critica a la filosofía a través del ángulo de la antropología mimética. “El autor observa, por ejemplo, cómo Descartes elude la crisis mimética recurriendo a situar el yo en el centro, mediante el cogito. El cogito funciona como una especie de barrera de contención opuesta a la emergencia de la moderna problemática de las masas y las multitudes” (OC:152). Contra el cogito y la psicología solipsista que anima la metafísica de la subjetividad, Girard comienza a exponer, pese a sus nulas aspiraciones filosóficas¹⁰², la necesidad de una psicología “interdividual”, pues “sólo si partimos de las relaciones concretas que se establecen entre los seres humanos, podemos escapar del punto de vista del sujeto individual todopoderoso, origen de todas nuestras impotencias, o de muchas de ellas” (OC:152). La protesta girardiana contra la filosofía parece que encierra una sospecha de mayor calado, como si en el núcleo de la misma se encontrara alguna variante de la terrible “mentira romántica” y del rechazo de lo “real” que la acompaña (ALLE:125). La propia fundamentación de la filosofía, articulada en bases no estrictamente antropológicas, dificulta la asimilación de la hipótesis mimética y la capacidad para aceptar sus postulados. Se trata, por tanto, de auténticas trabas epistemológicas que difícilmente pueden superarse (OC:153). Aunque, por otro lado, las razones del olvido del principio mimético también pueden encontrarse en que “resulta un tanto decepcionante para el apetito actual de “complejidad”, que es por cierto muy mimético” (OC:55).

Llama la atención, dada nuestra intención de dirigir en clave política nuestra investigación, que la ciencia política comparte con la filosofía, a los ojos de Girard, la misma forma de ceguera ante los fenómenos miméticos: “La filosofía y la ciencia política no tienen nada más que decir al respecto” (ALLE:125-126). No será la única de las referencias despectivas que Girard dirigirá a la ciencia política, aunque sí una de las más reveladoras. Muchas de las ciencias quedan encerradas en la misma mentira originaria que, naciendo del mito, se prolonga en el conjunto de un pensamiento que reproduce, con un mismo gesto, sus

reforzado se ve este menosprecio” (ALLE:19).

¹⁰² “Mis lectores no se dan cuenta de hasta qué punto me siento ajeno a la filosofía. La idea que me ha guiado ha sido más bien la de contribuir a una verdadera ciencia del hombre, o más bien, si se quiere, a una ciencia de las relaciones humanas” (OC:152).

vicios originales.

No debe extrañar, por tanto, que Girard subraye que en cualquiera de las teorías de la imitación anteriores a la suya no se encuentren precedentes significativos de su acento en la rivalidad y la mimesis de apropiación (OC:55). La excepción es San Agustín, en cuyas *Confesiones* encontramos una potente prefiguración de la evidencia del paradigma fraterno como símbolo de la rivalidad:

El primer pensador que definió este tipo de rivalidad fue San Agustín en las *Confesiones*. Describe a dos niños de pecho que tienen la misma nodriza, y aunque hay suficiente leche para los dos, cada uno trata de conseguir para sí toda la leche y de evitar que le quede algo al otro. Aunque en mi opinión, se trata de un ejemplo un poco mítico (¿son capaces los bebés de saber que la nodriza puede quedarse sin leche si toma mucha?, personalmente lo dudo), es cierto que simboliza perfectamente el papel que cumple la rivalidad mimética, y no sólo entre los niños, sino para la humanidad general¹⁰³ (OC:56).

Ariadna y su hilo

El hilo de Ariadna del mimetismo recorre, como ya se ha observado, el conjunto de la obra y también de la teoría de Girard. Este mimetismo es de base antropológica. Sin embargo, se dejará el análisis del mimetismo humano, con toda su riqueza de matices, para el capítulo siguiente. En éste, se pretende tan solo exponer las particularidades de eso que algunos han querido llamar el “sistema Girard” que desarrolla el paradigma mimético.

Parece relevante subrayar que este paradigma se presenta en un primer momento bajo la forma de “mecanismo”. Mecanismo que, en efecto, articula y engarza las distintas fases sucesivas de desenvolvimiento del proceso antro-po-social que describe Girard gracias a una psicología “interdividual”. “Nuestro oxígeno es el mimetismo y todo lo que lo acompaña” (DCC:66), escribe Girard. Dicho mecanismo “recubre una amplia serie de fenómenos: designa, de hecho, todo el proceso que se inicia partiendo del deseo mimético, sigue con la rivalidad mimética, se exaspera en la crisis mimética o sacrificial, y concluye con la fase de resolución que cumple el chivo expiatorio” (OC:51). La lógica de tal mecanismo se solapa, metodológicamente, con el necesario llamamiento a la interdisciplinariedad, habida cuenta de

¹⁰³ “Yo mismo he podido ver y constatar la envidia experimentada por un niño muy pequeño: aún no hablaba y ya lanzaba negras miradas a su hermano de leche” (San Agustín, *Confesiones*, Alianza, Madrid, 1999). Citado en

la concurrencia de saberes necesarios para asimilar la complejidad de un proceso multiforme, por mucho que dicho proceso pueda ser analizado con la simple herramienta de la lógica mimética. Esta última paradoja (complejidad del proceso, pureza y economía de la hipótesis) ha sido reconocida como “flecha de Ulises” por el neuropsiquiatra Jean-Michel Oughourlian (uno de los primeros y más entusiastas colaboradores de Girard, y que ha trasladado la lógica mimética al terreno de la psicología y la psicopatología), pues “atravesando todos los anillos dispuestos por Penélope, el pensamiento de René se revelaba capaz de atravesar de cabo a rabo todas las ciencias humanas, iluminándolas poco a poco a su paso”¹⁰⁴.

Evidentemente, esta desafiante presunción reúne motivos para inquietar a los guardianes de las murallas que celosamente custodian los especialistas de los distintos saberes regionales. Como ha escrito Mark Anspach,

Girard destrona alegremente a los especialistas titulados e incomoda a las distinciones consagradas. Su voluntad de remontar a los “orígenes de la cultura” le conduce a deconstruir nuestras categorías familiares, a indiferenciarlas hasta el punto de alcanzar esa confusión primordial de la que sólo la operación diferenciadora del mecanismo victimario podrá sacarlas¹⁰⁵.

Tampoco sorprende que el paradigma mimético sea capaz de atravesar una gran variedad de temáticas, que parten del origen religioso de nuestra cultura y que, a partir de él, es capaz de explorar las complejas y sofisticadas realidades nuestro entorno más directo, iluminando así las “derivas de la historia contemporánea: crisis del sistema judicial, explosiones de las violencias genocidas, locuras miméticas de la economía financiera, cazas de los inmigrantes chivos expiatorios”¹⁰⁶. No es de extrañar que esta abarcadora capacidad de la teoría mimética resulte juzgada con severidad por todos sus detractores, que encuentran así el mejor pretexto para reprocharle su sistematismo. Un sistematismo un tanto contradictorio pues, de hecho, la propia articulación de la teoría mimética (un tanto caótica y reiterativa, como el propio Girard ha reconocido) parece la menos indicada para un mente estructurada de acuerdo con el “esprit de système”. El propio Girard ha señalado que ha podido interpretar su teoría como un mapa de carreteras, no siempre plegado en la última ocasión de la forma más

(OC:56).

¹⁰⁴ J.-M.Oughourlian, *Notre troisième cerveau. La nouvelle révolution psychologique*, Albin Michel, Paris, p.15.

¹⁰⁵ M.R. Anspach, “Avant-Propos”, en M.R. Anspach, *L'Herne. Girard, op.cit.*, p.9.

¹⁰⁶ *Ibid*, p.10.

idónea para volver a encontrar la situación del observador y el itinerario que nos dirigirá a nuestro nuevo destino¹⁰⁷. Parece, ciertamente, una imagen particularmente feliz en la medida en que no sólo describe correctamente una estructura doctrinal sólidamente vertebrada por unas dinámicas progresivamente complejas aunque fácilmente deducibles de unos pocos conceptos centrales y extraordinariamente potentes (deseo mimético, indiferenciación, violencia fundadora, chivo expiatorio), sino también porque recoge fielmente la forma de constitución de la propia teoría y los “viajes” permanentes entre las distintas disciplinas de las que se nutre.

Todas estas razones abonan nuestro planteamiento original, que insiste en elevar el rango de la teoría mimética hasta su consideración como “paradigma”, pues respeta tanto su raíz etimológica, παρά [pará] ("junto") y δεῖγμα [deĩgma] ("ejemplo", "patrón") como su significado platónico originario de modelo divino¹⁰⁸, a partir del cual están hechas las cosas terrestres. Pero por otro lado, el paradigma tiene las mismas raíces que «demostrar». Y esta es una de las principales obsesiones (no del todo carentes de espíritu polémico) de Girard, de cuya obra se desprende la ambición de “cientificidad” que destilan sus propuestas y la convicción con que defiende sus resultados. En este sentido, el célebre historiador de la ciencia Thomas Khun, renovó de modo muy particular la amplitud del significado del término “paradigma” para dotarlo de dicha dimensión científica. En *La estructura de las revoluciones científicas*, Khun caracteriza los distintos componentes de este nuevo uso del término, en su modalidad científica. Aunque analizaremos el debate que supone la consideración de la teoría mimética como concepción científica, nos contentaremos aquí con subrayar que la formulación de Khun también recoge debidamente una de las singularidades más sintomáticas con las que acostumbra a presentar su teoría el pensador del deseo y la violencia. Nos referimos a su naturaleza revolucionaria. Girard insiste en que su “paradigma” viene a destronar muchos paradigmas anteriores, incapaces de ofrecer una lectura comprensiva de una gran cantidad de datos. Estos viejos paradigmas, cambiantes en su formulación, encuentran sin embargo su unidad en la mentira originaria, y que será, en función de la ocasión y del

¹⁰⁷ “La tesis mimética me hace pensar en esos mapas de carreteras tan bien plegados y replegados de tal manera sobre ellos mismos que se reducen a un pequeñísimo rectángulo. Para servirse de ellos es necesario desplegarlos, y a continuación replegarlos. Los torpes, como yo, no reencuentran nunca los pliegues originales, y rápidamente el mapa se desgarrar. Son esos desgarros los que permiten a los escépticos pensar que no hay en mi cabeza un mapa único sino fragmentos artificiosamente rejuntados y recolectados, el “sistema Girard” una vez más,[...]” (CE:148).

¹⁰⁸ Platón, *Timeo*, 28c.

campo concreto de su aplicación (deseo, violencia, cultura, etc), definida como mítica, sacrificial, romántica, moderna, o antirreligiosa, y que, (en su modalidad político-social) podría adoptar la forma individualista del contractualismo social, como se tendrá ocasión de comprobar en su momento.

Tal vez sea esta cameleónica predisposición de la mentira para presentarse bajo los más variados ropajes lo que explique la justa perplejidad de Charles Ramond al comienzo de la entrada “Teoría mimética, ciencia del hombre” de su vocabulario sobre Girard, en la que se interroga con estas palabras:

La teoría mimética da cuenta de tantos fenómenos observables (rivalidades infantiles, narcisismo, coquetería, donjuanismo, masoquismo, concurrencia, moda, publicidad, bolsa, etc) que terminamos siempre preguntándonos por qué aparece solamente en el siglo XX con René Girard. Hay ahí una especie de contradicción interna [...] Es, en efecto, increíble que algo tan manifiesto y tan próximo haya escapado a todos los observadores durante tanto tiempo¹⁰⁹.

La respuesta parece encontrarse en el hecho mismo de la potencia de la mentira originaria, que Girard, lejos de menospreciar, tiende más bien a sobrevalorar, con un objetivo múltiple: subrayar la gloriosa irrupción de su teoría, anticiparse a las resistencias y críticas que dicha teoría pudiera recibir¹¹⁰, y justificar la necesidad de una Revelación divina para desarraigar en el espíritu humano al gobierno de la mentira. Por eso afirma:

La situación del intérprete que dispone de la lectura mimética de las relaciones humanas -escribe Girard, resumiendo la cuestión- es la de un historiador de las ciencias que tuviera la respuesta científica a un cierto problema y que regresaría a los esfuerzos de los sabios, en el curso de la historia, para resolver ese problema. Se encuentra en la capacidad de decir exactamente hasta qué punto y por qué razones los precursores de la solución verdadera erraron en sus investigaciones (DCC:65).

Ahora que la aplicación de la esencia paradigmática parece apropiada a la naturaleza íntima de la teoría girardiana, el empeño en justificar su caracterización como “mimética” no parece precisamente un reto. Y, sin embargo, es preciso aportar algunas aclaraciones, que nos permitirán, de hecho, progresar en el razonamiento diseñado para este capítulo. Lo primero

¹⁰⁹ C.Ramond, *Le vocabulaire de Girard*, op.cit., p.86.

¹¹⁰ Paradójicamente, el éxito y prestigio de la obra de Girard parecen ser los únicos elementos hostiles a la hora de justificar sus tenebrosas predicciones, fuertemente deudoras de un potente pesimismo antropológico

que debemos afirmar es que el paradigma de la cosmovisión girardiana es justamente denominado como “mimético” porque el mimetismo es el común denominador de todos los análisis de Girard desde el principio hasta el final. Como escribe Lucien Scubla (uno de los más finos y críticos intérpretes del pensamiento de Girard), “Girard cree poder explicar todas las especificidades de la vida individual y colectiva de los hombres a partir de un solo principio: el aumento de mimetismo que distinguiría a la especie humana”¹¹¹. Ciertamente, el mimetismo aspira a ser, en Girard, abarcador y unificador, aunque no carente de ambivalencia. Primero, porque aunque el mimetismo es la fuente primera de los conflictos que envenenan a una sociedad, tiene también la virtud de constituir el remedio al mismo mal que engendra. Segundo, porque el mimetismo genera toda una inagotable cantidad de comportamientos paradójicos entre los hombres sometidos casi como marionetas a los caóticos caprichos del deseo, como el famoso “double bind” (o “doble imperativo contradictorio” cuyo significado es “imítame pero no me imites”), que Girard toma prestado de los trabajos de Gregory Bateson¹¹². Y tercero, por los contradictorios resultados de su lento pero inexorable cumplimiento en las sociedades, produciendo a la vez el imperio de “lo mismo” y el surgimiento de la “diferencia” (es decir, la idea de la “identidad” en sus opuestos significados). A esto hay que añadir otra fuente de duplicidad del mimetismo, y que jugará un papel de primera magnitud en la comprensión de su dinámica social, y no es otro que la distancia que separa al sujeto de su modelo (mediación interna/externa). Esta clasificación puede estar en el origen de otra distinción menos conocida en Girard, pues aunque nuestro autor acostumbra a estudiar los efectos disolventes de la mala mimesis, también reconoce los benéficos atributos de la buena, siendo así estas dos expresiones del mimetismo las dos caras de una misma moneda¹¹³.

Esta ambivalencia consustancial del mimetismo se va a trasladar seguidamente a otros

(tanto moral como gnoseológico).

¹¹¹ L. Scubla, “Sur une lacune de la théorie mimétique: l’absence du politique dans le système girardien”, *Cités*, 53, mars 2013, pp.107-108.

¹¹² (DCC:389). G. Bateson, D. Jackson, D. Haley, J. & Weakland, *Toward a theory of schizophrenia* (1956). G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology* (1972).

¹¹³ “... mi concepción de la mimesis no excluye en absoluto la representación y no está limitada a la rivalidad. Se equivocan del todo creyendo que el acento legítimo colocado sobre la rivalidad elimina la mimesis no “rivalitaria”. La razón de este error es que la mimesis rivalitaria precede siempre, paradójicamente, a la otra mimesis en el orden de las génesis sociales y mis libros hablan sobre todo de ella, es cierto. Pero en la existencia individual y colectiva, es el orden inverso el que prevalece. Si la mimesis no-conflictiva no existiera, no habría inocencia infantil, no habría aprendizaje apacible, no habría cultura humana”. F. Lagarde, *René Girard ou la*

muchos conceptos girardianos de menor relevancia estratégica en el conjunto de su teoría pero igualmente reveladores para entender esta curiosa singularidad. Encontraremos así, dos tipos de Adán (el del primer creado y Cristo), dos tipos de mediación (interna/externa), dos actitudes contrapuestas (la violencia y el amor), dos tipos de sacrificio (el de la violencia fundadora y el “sacrificio de sí” de Jesucristo), dos tipos de trascendencia (la vertical hacia Dios y la desviada hacia los hombres), dos formas de “transferencia” (de la violencia maléfica/benéfica), etc¹¹⁴. No es de extrañar que tal cúmulo de ambivalencias y paradojas hayan justificado que ciertos exégetas de la obra girardiana se permitan definir a nuestro autor como el rey del *pero*. Siempre se plantea un *pero* en cada fase del proceso mimético:

Incluso cuando Girard se expresa en un estilo simple y limpio, cada etapa del razonamiento se acompaña de un *pero* desconcertante: 1 -La mimesis se encuentra en la base de toda vida colectiva armoniosa... pero, cuando se ejerce en el campo del deseo, engendra rivalidades violentas que ponen en riesgo la supervivencia del grupo. 2-El linchamiento unánime salva al grupo de esta crisis terrible apaciguando las violencias que lo amenazan... pero lo hace al precio de una violencia terrible que toma como blanco a una víctima inocente. 3-La víctima es falsamente acusada de ser la causa de la crisis... pero la eliminación de esta falsa causa aporta una verdadera resolución; la víctima es percibida por tanto como la encarnación diabólica del mal, pero, ya que es gracias a ella que el grupo se ha salvado, será igualmente vista como la encarnación divina del bien. 4 -Para evitar nuevas crisis, la comunidad prohíbe a los comportamientos rivales que habían provocado la primera crisis... pero escenificará esos mismos comportamientos en el curso de ritos sacrificiales a fin de reproducir tan fielmente como sea posible el proceso que había culminado en la resolución de la primera crisis. 5 -Finalmente, la revelación judeocristiana del mecanismo victimario pone fin al sacrificio ritualizado de los chivos expiatorios... pero, al privar a la humanidad de ese medio de apaciguar las rivalidades violentas, amenaza con desencadenar violencias todavía más terribles y multiplicar linchamientos espontáneos de chivos expiatorios. J.M. Coetzee nos recuerda un epíteto que G. Duhamel inventó para Erasmo y que se podría muy bien aplicar a René Girard mismo: el rey del *pero*”¹¹⁵.

Girard ha rechazado en alguna ocasión que su teoría pretenda ser exhaustiva, aunque su defensa puede parecer más bien un rasgo de humildad científica antes que un recurso dialéctico convincente. En primer lugar, porque, como advierte PierPaolo Antonello en su prólogo a *Los orígenes de la cultura*, “se olvida fácilmente que la teoría mimética es una de las pocas hipótesis antropológicas que intentan explicar los fenómenos culturales y sociales

christianisation des sciences humaines, op.cit., p. 197.

¹¹⁴ C.Ramond, *Le vocabulaire de Girard*, op.cit., pp.68-69.

¹¹⁵ M.R. Anspach, “Avant-Propos”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard*, op.cit., p.9.

remontándose a sus orígenes”¹¹⁶. En segundo lugar, porque aporta un principio genético de tipo generativo con el que se llega a pensar “la génesis, la estructuración y desestructuración de una manera más eficaz”¹¹⁷ (CE:23-24). En definitiva, nos encontramos ante un “nuevo paradigma antropológico de tipo generativo”¹¹⁸, “un principio genésico capaz de dar cuenta del nacimiento de la cultura humana con gran economía de hipótesis”¹¹⁹. El propio Girard ha utilizado en alguna ocasión¹²⁰ la imagen del torrente y de la mancha de aceite para describir el funcionamiento del mecanismo mimético, que se muestra como “contagioso” antes incluso de que el proceso alcance la fase comúnmente conocida como crisis mimética.

Este nuevo paradigma, frecuentemente presentado como “mecanismo” que somete a los hombres al imperio de su irresistible dinámica (hasta el punto de dar la impresión de convertir al hombre de sujeto en objeto), plantea la cuestión del posible “determinismo” de su naturaleza, argumento que podría reforzarse con la impresión rígidamente secuencial que describe el recorrido de la narración mimética. ¿Tienen los hombres alguna forma de escapar a las leyes del mimetismo? ¿Pueden las comunidades prescindir de la mecánica mimética para orientar su devenir? No parece que sea ésta una acusación menor, y la voluntad de Girard de hacer de su antropología una ciencia completa, no parece ayudar a nuestro autor en este esfuerzo, antes al contrario. Sin embargo, Girard se defiende:

El mecanismo mimético no está determinado de antemano. [...] Tocamos aquí un punto esencial. Nunca he dicho que el mecanismo mimético obedezca a un determinismo. Se puede incluso suponer que algunos grupos humanos arcaicos no sobrevivieron porque sus rivalidades miméticas no produjeron ninguna víctima que los polarizara lo suficiente como para salvarlos de la autodestrucción. Otros quizá no fueron capaces de ritualizar el fenómeno y de crear un sistema religioso duradero (OC:64).

¹¹⁶ P. Antonello, J.C de Castro Rocha, “Una larga argumentación de principio a fin”, *Los orígenes de la cultura*, Trotta, Madrid, 2006, p.12. (OC:12).

¹¹⁷ “Es por esto por lo que insisto enormemente en ellos. Pero no digo que excluya cualquier otro tipo de explicación” (CE:23-24).

¹¹⁸ P. Antonello, J.C de Castro Rocha, “Una larga argumentación de principio a fin”, *Los orígenes de la cultura*, op.cit., pp.14-15.

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ “Pero la imagen del torrente describe también una metamorfosis objetiva del mundo. Siempre que surge, el deseo se extiende como mancha de aceite. Así, lo que en principio es sólo una apariencia subjetiva, acaba enseguida por convertirse en una realidad. Mimético, expande el mimetismo por todas partes y, sin hacer nada para ello, actúa eficazmente por su propia difusión. A través del espejo mimético del deseo de los otros recibimos cada vez más sus efectos, siempre multiplicados, y el mundo se convierte realmente para nosotros en lo que nuestro deseo imagina” (RA:83).

Dicho de otro modo, el mimetismo siempre opera pero no es posible predecir cómo. Del mismo modo que el mimetismo de la admiración puede transformarse en el hombre en mimetismo de la envidia (pero no necesariamente), la lógica del chivo expiatorio puede no cumplirse obligatoriamente a escala social. Esta es la base del “evolucionismo social” de Girard. La ambivalencia del mimetismo es así la mejor vacuna contra su tentación determinista. La multiplicidad de formas que el mimetismo adopta no permite una lectura rígidamente cerrada o hermética. Ahora bien, el propio Girard es el primero en destacar que, asumidas estas posibilidades, puede desprenderse una dinámica general, de la cual puede extraerse, a su vez, un gen dominante (frente a otro menor, recesivo, por seguir la metáfora genética) que se va a revelar como el verdaderamente decisivo a la hora de entender el curso de la historia humana. Así pues, no todo mimetismo es necesariamente rivalitario, pero todo mimetismo tiende a la rivalidad. No toda comunidad se desestructura internamente, pero toda comunidad tiende a la crisis indiferenciadora que desemboca en la violencia. No en toda comunidad triunfa la lógica del chivo expiatorio, pero sólo en aquellas que lo hace la comunidad puede sobrevivir a la crisis sin caer en la autodestrucción. Se comprende así por qué Girard se centra en el estudio del mimetismo de la rivalidad, por qué se presenta como el pensador de la violencia y del chivo expiatorio. No es que el otro mimetismo no exista, no es que el hombre carezca de libertad, pero sabemos que la lógica de la rivalidad y de la violencia es demasiado poderosa como para que se pueda evitar que envenene las almas de los hombres. Esta misma cuestión se plantea, bajo otras formas, en su concepción de la Pasión de Cristo y en la del Apocalipsis. Los hombres pueden liberarse en cualquier momento de las cadenas del deseo mimético que tiende a la rivalidad y la violencia, del mismo modo que pueden seguir el Reino de Amor de Jesucristo. Pero Girard es todo menos pelagiano, sabe que el Apocalipsis es inevitable por la misma razón que entiende que sólo la Revelación pudo liberar a los hombres de la servidumbre de la mentira mítica. Girard podría haber suscrito la posición teológico-histórica de Donoso Cortés: victoria natural del mal sobre el bien, triunfo sobrenatural del bien sobre el mal¹²¹.

Con todo, hay otro elemento que viene a complicar todavía más la eficacia del funcionamiento del mecanismo mimético. Ese elemento tiene precisamente que ver con la irrupción de la Revelación que desmonta el edificio mítico al desvelar la mentira que lo

¹²¹ Cf. D. González, “Théologie politique et théologie impolitique: Juan Donoso Cortés et René Girard”, en C. Ramond (dir), *René Girard. La théorie mimétique: de l'apprentissage à l'apocalypse*, PUF, Paris, 2010, pp.105-

gobierna. Desde ese momento, ¿cómo funciona la lógica mimética? Como escribe Girard, esto es “particularmente serio en el caso del mecanismo sacralizador que opera cada vez peor a medida que nos volvemos capaces de encontrar en el fenómeno del chivo expiatorio, no ya un rito vacío de sentido, sino una propensión fundamental entre los hombres para deshacerse de su violencia gracias a una víctima” (DCC:65). ¿Cómo explicar un paradigma científico si las leyes que lo rigen dejan de funcionar en determinados supuestos y en algunas latitudes? La analogía no es muy forzada, el propio Girard recoge el guante:

La situación del investigador es por tanto comparable, bajo algunos aspectos, a la de un historiador de las ciencias que estudiase las teorías antiguas de la combustión en un mundo en el que, por una razón cualquiera, los fenómenos de combustión hubieran dejado de producirse. Esto complicaría extrañamente su tarea (DCC:65).

Nos situamos en un contexto de “investigación” en el que esas leyes han dejado de funcionar. ¿Cómo demostrar entonces que fueron válidas en algún momento si han dejado de serlo en el presente? Girard compara la situación a la del flogisto en la Historia de la ciencia. Del mismo modo que los historiadores de la ciencia deben reconstituir el proceso racional que produjo la constitución de teorías falsas a la vista de la ciencia presente, el investigador mimético es capaz de dar racionalmente cuenta del funcionamiento de determinadas lógicas (y por encima de todas ellas, la del chivo expiatorio que produce la mentira mítica) explicando la verdad de un proceso que, sin embargo, ha dejado de cumplirse (al menos perfectamente) en la actualidad. La dificultad que aquí se presenta resume la relevancia del conocimiento/desconocimiento de las leyes miméticas que dirigen el proceso a la hora de deducir las consecuencias y los resultados de dicho proceso. Básicamente, la comprensión del mecanismo del chivo expiatorio arruina completamente su eficacia, de modo que la Revelación de la inocencia de la víctima sacrificada representa un verdadero punto de inflexión que, sin embargo, no destruye la base antropológica del mimetismo, sino que únicamente transforma sus derivadas en el plano social e histórico¹²². Entendemos así por qué Jean-Michel Oughourlian utiliza la analogía de una combustión que, por razones que podemos conocer, no funciona del mismo modo que en otros casos: “Para que la teoría sea convincente, en este caso, hay que mostrar por qué las formas más espectaculares de la

147.

¹²² Lo político, hijo de lo religioso, no podrá, como se verá, escapar de esta realidad, y las consecuencias serán también decisivas en su terreno.

combustión han dejado de producirse. Y pienso que es, en su teoría, la función reservada al saber bíblico del mecanismo mimético” (DCC:66-67). Es como si nuestro conocimiento científico de la combustión alterara, por el mero hecho de conocerlo, su validez y cumplimiento, una curiosa modalidad del principio de incertidumbre planteado allá por los años veinte por el físico alemán Heisenberg¹²³. Como puede comprobarse, la teoría mimética puede llegar a tomar muy en serio las posibilidades de una fundamentación científica.

La ambición del paradigma mimético, a pesar de todas las reservas expuestas, ha sido criticada incluso por algunos de sus más entusiastas partidarios y defensores, debido a su ya observada tendencia a reducir todos los pliegues de la naturaleza humana en el espacio epistemológicamente cerrado (y algo claustrofóbico) del mecanismo mimético. El problema es que esta misma concepción servirá de esquema generador de una gran cantidad de instituciones sociales, por muy lejanas en el tiempo que puedan encontrarse en relación a su origen mimético-sagrado, y se verán así súbitamente adelgazadas en su densidad significativa y en su espesor histórico.

... confiado por su éxito y como embriagado por él, Girard lo compromete inmediatamente buscando deducir solo del mimetismo todas las instituciones y toda la sustancia de las sociedades humanas. [...] Total, es la ceguera de Girard hacia todo lo que es exterior e independiente del mimetismo, lo que perjudica a su antropología¹²⁴.

René Girard parece muy consciente del peso que estas críticas han llegado a adquirir con el paso del tiempo, y tal vez debido al riesgo de que alcancen una medida desproporcionada que pudiera afectar a la validez efectiva de su hipótesis, ha querido desmarcarse de toda tentación reduccionista.

Los fenómenos miméticos me interesan no sólo porque están presentes detrás de una multitud de fenómenos que les parezcan extraños, sino porque, utilizándolos, se llega a pensar la génesis, la estructuración y desestructuración de una manera más eficaz. Es por esto por lo que insisto enormemente en ellos. Pero no digo que excluya cualquier otro tipo de explicación¹²⁵ (CE:23-24)

¹²³ En realidad, en el caso de Heisenberg, lo que se reflejaba con su principio es que el observador altera, por el mero hecho de la observación, lo observado.

¹²⁴ L. Scubla, “Sur une lacune de la théorie mimétique: l’absence du politique dans le système girardien”, *Cités*, 53, 2013, pp.117-118.

¹²⁵ Girard ejemplifica esta justificación en la misma reflexión: “Creo, por ejemplo, en el amor de los padres por los hijos, y no veo la posibilidad de interpretarlo de manera mimética. Creo que el placer sexual es posible en el

Independientemente del valor que podamos atribuir a estas palabras y de la sinceridad que probablemente las anima, es altamente significativo que la objeción contra el “reduccionismo” y “sistematismo” de Girard sea tan recurrente entre los intérpretes y estudiosos de la teoría mimética. Girard ha podido contribuir a que estas acusaciones hayan ido tomando forma con el paso del tiempo, al adoptar un estilo polémico (muy mimético, por cierto, como él mismo ha reconocido en algunas ocasiones) y unas fórmulas expresivas (generalmente extraídas de la Biblia) con las que adornaba sus reflexiones y titulaba sus libros más importantes (“cosas ocultas desde la fundación del mundo”, “orígenes de la cultura”, “cuando estas cosas empiecen a suceder”, etc). La impresión de seguridad y certeza, coloreadas con esa presunción de cientificidad, parecían abonar en terreno fértil la pertinencia de las objeciones. No obstante, como reconoce el propio Scubla, estas críticas y reservas, aunque en ocasiones se hayan visto salpicadas con el mismo estilo polémico que los detractores reprochaban a Girard, no atacan el núcleo de la hipótesis mimética e, incluso, podrían reforzarla, a condición de enriquecerla con otros ingredientes.

Girard a pleinement raison de renouer avec théoriciens de l'état de nature. (...) Girard est donc parfaitement fondé, lui aussi, à se demander à quoi ressemblerait l'humanité si les individus qui la composent étaient exclusivement régis par le mimétisme, et d'établir sur cette hypothèse quelques grands principes. Son seul tort est d'en rester là. La théorie mimétique, en quelque sorte, ignore les frottements. Elle fait comme si toute la physique découlait de la seule loi d'inertie, comme si l'on pouvait décrire la chute des corps sans tenir compte de la résistance de l'air¹²⁶.

¿Cuáles son entonces esos factores que la teoría mimética debería incluir para ensanchar el horizonte de su interpretación sin negar por ello el principio que la anima y dirige? ¿Qué tipo de frotamientos y de resistencias (que Girard presuntamente ignora) se deben considerar en esta operación?

Sería oportuno responder a esta cuestión incorporando la clave política con la que se pretende orientar esta investigación. Scubla cita en primer lugar el ejemplo de la diferencia de sexos (¿cómo es posible que Girard no recoja esta realidad de alcance universal para modular

respeto del otro- y puede ser que no haya satisfacción verdadera más que en ese caso, cuando la sombra de los rivales ha dejado la cama de los enamorados: ¡es por eso, por otra parte, por lo que el caso es tan raro!” (CE:24).

¹²⁶ L. Scubla, “Sur une lacune de la théorie mimétique: l'absence du politique dans le système girardien”, *Cités*, op.cit., pp.117-118.

los usos y modalidades de su teoría?), para después centrarse en un ejemplo altamente revelador por su alcance socio-político. Introduce la cuestión diciendo que, en su lectura de Clausewitz, Girard solamente selecciona aquello que se refiere a la “escalada de la violencia” (“*montée aux extrêmes*”), pues refuerza de manera contundente la ilustración moderna de su teoría en el ámbito geopolítico y militar. Pero “no busca en ningún momento lo que podría frenar esta dinámica. Y si Clausewitz mismo parece hacerlo, es porque regularía ante su descubrimiento, porque dudaría en extraer todas las consecuencias. De ahí la necesidad, según cree, de acabar (*achever*) su trabajo”¹²⁷. En el fondo, es el propio Girard quien se acusaba de esta “desviación profesional”. Todo el material que pudiera contener una significación o dimensión mimética se encontraba ya en los grandes clásicos de la literatura. ¿Pero qué consecuencias puede esto acarrear en una reflexión que persiga iluminar el análisis político? El propio Scubla ofrece una pista: “Girard parle souvent de “communautés” humaines, mais ne dit rien de leurs limites ni du territoire qu’elles occupent”¹²⁸. En otras palabras, se hallaría en su teoría una hipótesis sobre el “origen del punto central” alrededor del cual el grupo se reúne (y que coincide con el lugar del asesinato fundacional), pero ninguna referencia ni teoría sobre las fronteras. Sin embargo, apunta Scubla, “de nombreux rites sacrificiels sont effectués sur des frontières, et c’est même parfois un moyen, pour des peuples dépourvus d’organisme politique, d’étendre leur territoire et d’assimiler ainsi de nouvelles populations”¹²⁹. En efecto, estas lagunas parecen afeard las querencias realistas y empíricas del paradigma mimético, pues la comunidad girardiana debería tener forzosamente un interior y un exterior, (sin las cuales, observa Scubla, no podría producirse la expulsión del chivo expiatorio o la captura de la futura víctima sacrificial), pero curiosamente no tiene ni límites, ni territorio ni identidad propia. Tal vez se encuentre aquí un déficit de sentido de ruinosas consecuencias para el análisis político.

Pero antes de desplegar el razonamiento en esa dirección, es preciso terminar de dibujar los contornos que caracterizan al paradigma mimético. Como ya se ha destacado anteriormente, este paradigma, aunque mimético por su definición, incluye el factor del conocimiento (o desconocimiento) de sus leyes en su ADN teórico, pues la dinámica del mimetismo se altera decisivamente en cuanto este factor (el conocimiento) irrumpe en escena.

¹²⁷ *Ibid*, pp.118-119.

¹²⁸ *Ibid*, p.120.

¹²⁹ *Idem*.

La relevancia del desconocimiento/conocimiento del mecanismo mimético justifica, por tanto, que se le adjudique un rango superior en el paradigma girardiano, como se verá a continuación.

Méconnaissance

En el epígrafe anterior se pudo constatar la razón que explica la dimensión central y estratégica del concepto de conocimiento y desconocimiento en el paradigma mimético.

Para entender lo que llaman ustedes “sistema mimético”, hemos de tener en cuenta el fenómeno citado del *desconocimiento*, que va en el sentido de intentar cerrar siempre las fronteras, siendo así que éstas no pueden quedarse cerradas y siempre se abren por un lado o por el otro (OC:152-153).

El traductor de este párrafo girardiano, no necesariamente familiarizado con el guión de su teoría, se decanta por traducir el término “*méconnaissance*”, que aparece en el texto original en francés, como “desconocimiento”. Como ya se advirtió en una nota anterior, esta traducción traiciona significativamente el sentido y el alcance de este término estratégico en el vocabulario y en la teoría de Girard¹³⁰. En su descargo, hay que decir que la mayor parte de traductores han optado por la misma vía¹³¹. Pero la *méconnaissance*, como ya se dijo también, no implica total “desconocimiento” ni tampoco “ignorancia”. Antes al contrario, la *méconnaissance* es una forma de “conocimiento” aunque incompleta, inacabada, imperfecta, limitada o parcial. El distingo no es baladí. La correcta interpretación de la teoría mimética depende en gran parte de esta aclaración. Para hacerse una idea, no se puede afirmar, por ejemplo, que Girard considere que los ritos o los mitos “desconozcan” el mecanismo mimético. En realidad lo “conocen”, de hecho, con un nivel de profundidad “desconocido” para muchas de las ciencias sociales modernas. Pero hay también, junto a ese nivel de conocimiento, otro nivel oculto del mecanismo mimético (lo que no quiere decir que haya sido deliberada y voluntariamente “ocultado” por dichos ritos o mitos). Así, los textos míticos o las tradiciones rituales de los pueblos primitivos velan y desvelan al mismo tiempo la

¹³⁰ En efecto, en el texto original en francés de *Les origines de la culture*, Girard habla de *méconnaissance* y subraya la relevancia del término para el sistema mimético: “Il me faut revenir alors sur un point important: pour comprendre ce que vous appelez le système mimétique, il nous faut prendre en compte le phénomène de *méconnaissance*”. R. Girard, *Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004, p.202.

¹³¹ Angel Barahona, referencia inexcusable para toda interpretación en lengua castellana del pensamiento de Girard, también recoge la referencia expresa a la *méconnaissance* en su reciente libro sobre Girard. A. Barahona,

realidad del mecanismo mimético. Esto es, precisamente, lo que el término *méconnaissance* pretende custodiar. Aunque pueda pretenderse que el término tiene resonancias psiconalíticas (inconsciente, subconsciente, etc), en realidad obedece a la lógica coherente del esquema teórico girardiano y sólo en él puede asimilarse debidamente. Y de ahí que se haya optado por mantenerlo, en su más precisa significación, a lo largo de todo este trabajo, a sabiendas de su relevancia.

De hecho, sucede con la *méconnaissance* algo similar a lo que ocurre con el mimetismo, hasta el punto en que uno y otro operan a lo largo de todo el ciclo mimético descrito por el paradigma, imbricándose mutuamente, siendo así que el paradigma mimético podría también denominarse como paradigma del mimetismo *méconnu* o, incluso, paradigma de la *méconnaissance* mimética¹³². De ahí que la *méconnaissance* ocupe el lugar de privilegio antes mencionado aunque se explica que deba ceder el trono al mimetismo¹³³ sobre todo por una razón principal (previamente sugerida), a saber, que mientras el mimetismo sigue funcionando en todo el ciclo (pese a sus transformaciones y alteraciones), la *méconnaissance* opera en el plano histórico-cultural sólo hasta el momento de la ruptura cristiana, es decir, hasta el momento de la Revelación, que es también el momento del paso de la *méconnaissance* al conocimiento. Por supuesto, este esquema general admite sus matices, pues, por ejemplo, la “inconsciencia” del mimetismo se conserva antropológicamente siempre, como lo demuestra la presencia de la mentira romántica en la metafísica de la subjetividad condenada por Girard en su primera obra. Como lo demuestra también el hecho de que la Revelación no arruine completamente el edificio sacrificial, que conserva parte de su influencia incluso después de la irrupción divina del logos evangélico. Los análisis críticos de Girard sobre el cristianismo histórico o sobre las transformaciones de Satán tras el triunfo de la Cruz, no podrían entenderse sin estos matices. Pero en esta fase de nuestra reflexión debemos conformarnos con una visión más global del proceso. Y en este sentido, mientras

René Girard: *de la ciencia a la fe, op.cit.*, p.185.

¹³² De hecho, es el factor central de la *méconnaissance* el que explica que Girard se decante, con vistas a un mayor rigor en la exposición de su teoría, por el término “mimesis” frente al término “imitación”. El primero designa una acción consciente por parte del sujeto, mientras que el segundo parece referirse más bien a una imitación en parte inconsciente o parcialmente involuntaria. “En un debate sobre las hipótesis miméticas, Paul Ricoeur comparaba a la persona que presenta un comportamiento imitativo con un niño que juega, con lo cual quería dar a entender que esa persona no es enteramente dueña de sus acciones; y es verdad que en la imitación siempre se da un cierto grado de ‘inconsciencia’ ” (OC:53-54).

¹³³ Y de ahí también que Girard prefiera el término mimetismo al de imitación como explica cuando dice que “yo utilizo las dos palabras, pero no indistintamente. En el mimetismo hay un menor grado de consciencia, y en la imitación la consciencia es mayor” (OC:54).

que el mimetismo conserva una presencia permanente, el factor de la *méconnaissance* admite dos modalidades: encendido o apagado. El hombre no puede dejar de ser mimético, aunque conozca dicha naturaleza. Sin embargo, el hombre (y especialmente la cultura humana) no puede volver a ignorar después de haber conocido. Esta es una de las razones por las que la Revelación cristiana justifica su título de centro de la Historia en la perspectiva del paradigma mimético. Y es también la razón que apoya la exigencia de cientificidad para su propia teoría, pues la ciencia moderna no es, en el enfoque girardiano, sino un subproducto de la Revelación cristiana, que habiendo desacralizado el mundo, ha permitido la investigación de las causas y de las leyes de los fenómenos.

Es preciso detenerse en los rasgos de esta *méconnaissance* que se presenta de forma tan sistemática en la obra de Girard. Charles Ramond comienza destacando que en el fondo, “la humanidad ha nacido necesariamente de un proceso o de una evolución ciega o inconsciente”, por lo que la *méconnaissance* en el proceso de creación de la cultura o de una civilización es, ante todo, “una exigencia lógica para las ciencias del hombre”¹³⁴. Ahora bien, Girard no se conforma con esta premisa. A su entender, la *méconnaissance* es “fundacional”, “no sólo porque acompañaría sino más bien porque sería indispensable para la fundación de la cultura”¹³⁵. La *méconnaissance* no es, por consiguiente, una simple circunstancia ambiental o accesoria del proceso descrito por la teoría mimética, sino que es la clave, y la condición sine qua non, para el despliegue y culminación de dicho proceso, y que explica tanto la hominización como la creación de la cultura mediante el mecanismo de la víctima propiciatoria que lo funda. El proceso, en otras palabras, sólo funciona y sólo puede funcionar si es *méconnu* por los que participan en él. No es conveniente confundir esto con la falta de libertad de los actores (verdugos y víctimas) implicados. Girard no se plantea nunca estas cuestiones propias de la “antropología filosófica”. La cuestión no es tanto que los hombres involucrados “tengan” que hacer lo que hacen, sino que “no saben lo que hacen”, en el sentido mismo de la misteriosa afirmación de Cristo, que Girard recoge inteligentemente para apuntalar su hipótesis.

La presencia de la *méconnaissance* en todo el recorrido mimético merece tal vez explicitación. El desconocimiento es, en primer lugar la “mentira romántica” de quien

¹³⁴ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.56.

¹³⁵ *Idem.*

desconoce su mimetismo a nivel del deseo¹³⁶. Es también la *méconnaissance* de la inocencia de la víctima (o la creencia compartida de su culpabilidad), que será asesinada como responsable de la crisis mimética indiferenciadora. *Méconnaissance* o creencia que será, a su vez, incorporada por el texto mítico, en la medida en la que refleja la versión distorsionada de los verdugos. Así pues, es *méconnaissance* del mecanismo mimético en su totalidad, que el texto mítico, sin embargo, sugiere subrepticamente a todo aquél que sea capaz de reconocerlo gracias a la ciencia mimética. Pero es también la *méconnaissance* que anima la filosofía, hija de lo religioso, y que se prolongará tanto en la literatura romántica como en el pensamiento moderno¹³⁷. Por eso,

la *méconnaissance* no es simplemente la oscuridad conceptual en la que se encuentra necesariamente un ser desprovisto del lenguaje. Se prolonga, en efecto, más allá del momento en el que este ser ha adquirido las primeras luces de inteligencia, como si los primeros esfuerzos conceptuales de los hombres hubieran consistido paradójicamente en reprimir, disimular, disfrazar hasta el punto de volver “méconnaissable” lo que los había vuelto posibles.¹³⁸

Ramond reconoce, en efecto, que la *méconnaissance* se vuelve tan consustancial al paradigma “que es difícil distinguir ‘mecanismo’ y ‘méconnaissance’, y que se hablaría con igual corrección de una ‘méconnaissance del mecanismo’ como de un ‘mecanismo de méconnaissance’¹³⁹”. Como escribe el propio Girard, “la aptitud del mecanismo victimario para producir lo sagrado está enteramente fundada en la *méconnaissance* de la que este mecanismo es objeto” (DCC:50).

El etnólogo Simon Simonse ha explicitado la dimensión social del concepto de *méconnaissance* en Girard, trazando inquietantes paralelismos con términos mucho más cercanos en el lenguaje político como “consenso” o “paz social”. Merece la pena atender a su razonamiento:

¹³⁶ Se advertirá, de hecho, que esto podría contradecir el presupuesto de la *méconnaissance*, puesto que quien miente “sabe” que miente. Pero Girard escribió *Mentira romántica* mucho antes de que el paradigma mimético hubiera llegado a la madurez con la que se está analizando aquí.

¹³⁷ “Subjetivismos y objetivismos, romanticismos y realismos, individualismos y cientificismos, idealismos y positivismo se oponen en apariencia, pero secretamente coinciden en disimular la presencia del mediador. Todos estos dogmas son la traducción estética o filosófica de visiones del mundo propias de la mediación interna. Todos ellos proceden, más o menos directamente, de esa mentira que es el deseo espontáneo. Todos ellos defienden una misma ilusión de autonomía a la que el hombre moderno está apasionadamente vinculado” (MR:21).

¹³⁸ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., pp.56-57.

¹³⁹ *Ibid*, p.57.

Un evento que veía particularmente en la violencia y lo sagrado era el estatuto teórico acordado al concepto de *méconnaissance*. Para Girard, la *méconnaissance* de la fuente violenta del consenso social no resulta ni de la simple ignorancia, ni de una manipulación deliberada, sino que forma parte integrante del mecanismo victimario. Para impedir el resurgimiento de la violencia, la comunidad que se beneficia de la paz salvadora se esconderá a sí misma la verdad de la violencia. Las preguntas susceptibles de relanzar el conflicto -¿la víctima será culpable? ¿la violencia estaba justificada? -son suprimidas en nombre de la paz social. El *méconnaissance* es constitutivo de las formas culturales que reproducen la persecución consensual de chivos expiatorios, a comenzar por el sacrificio. En la práctica, los ritos y los mitos son necesariamente un compromiso entre dos imperativos simultáneos, el de hacer de modo que “la cosa” funcione todavía y el de ocultar su naturaleza monstruosa.[...] La *méconnaissance* descrita por Girard no emerge en función de intereses de tal o tal grupo particular o de la clase dominante; las ideologías en el sentido marxista se meten en deformaciones de la realidad social existentes desde tiempos inmemoriales. La *méconnaissance* de las fuentes de la cohesión social no es algo que desnaturalice o sustituya un conocimiento verídico preexistente. Conocimiento y *méconnaissance* son inseparables al principio. Todo saber verdadero que poseemos sobre la sociedad ha debido ser arrancado a las “cosas ocultas desde la fundación del mundo”. La *méconnaissance* es nuestra condición normal, y toda mistificación deliberada se construye en el interior de esta visión deformada de la realidad social que es intrínseca a la cultura humana. En la concepción girardiana de la *méconnaissance*, he encontrado un remedio a lo que veía como una molesta inclinación conspiracionista o paranoica en el enfoque marxista¹⁴⁰.

En efecto, si la *méconnaissance* ocupa el lugar de privilegio que Girard le reconoce, y si el paradigma mimético es capaz de desplegarse en subproductos como son las instituciones sociales o políticas, parece que podríamos encontrar en el lenguaje y vocabulario que las gobierna rastros de esa “visión deformada de la realidad social” a la que hace referencia Simonsen. ¿Podrían la paz social o el consenso ser consideradas modalidades derivadas de la mentira mítica originaria? El ataque de Girard al contractualismo social se fundamenta en esta forma de análisis, pues el contrato incluye tanto la mentira individualista como la mentira social (que de hecho, niega la *méconnaissance* mediante el dogma del cálculo utilitario individual e interesado). Tal vez haya que empujarlo más lejos de lo que los intereses y aficiones temáticas de Girard hayan podido hacerlo. Pero de todos estos apuntes recogeremos los frutos progresivamente.

Las razones de la *méconnaissance* también se van transformando a lo largo del

¹⁴⁰ S. Simonse, “À la recherche des derniers rois boucs émissaires”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard, op.cit.*,

proceso, algo que ayuda a entender su granítica resistencia. Si la *méconnaissance* protege lo “no dicho” con singular dedicación a lo largo de los siglos, es porque ha sabido construir todo un ejército de argumentos renovados. Como escribe Ramond, “la *méconnaissance* interpretativa tiene infinitos recursos”¹⁴¹. En los tiempos modernos, es el apetito de complejidad¹⁴² (tan mimético, por otro lado) y el orgulloso sentido de la afirmación individual, así como un superficial rechazo de los instintos gregarios del hombre¹⁴³ (que curiosamente someten al individuo a un mimetismo anónimo mucho más efectivo), los que acuden en socorro de la mentira amenazada por la ciencia mimética. “Suele reservarse la palabra imitación para designar lo que se considera inauténtico, y ésta podría ser la razón de la inexistencia, dentro de las ciencias humanas, de una verdadera teoría de la acción psicológica que explique el comportamiento imitativo” (OC:53). René Girard también recoge posibles razones políticas para explicar este silencio mimético:

Se mostraría sin dificultad, pienso, que el silencio de las escuelas actuales es la culminación de una tendencia que se remonta al comienzo de la época moderna y que se afirma en el siglo XIX con el temor que tienen los investigadores de ser considerados dóciles a los imperativos políticos y sociales de su comunidad (DCC:17).

Lo que más llama la atención es que todas las precauciones adoptadas por el saber, la literatura o el pensamiento para rechazar el reconocimiento del mimetismo de nuestra naturaleza obedecen también secretamente a ese mimetismo, otorgando al mecanismo de la *méconnaissance* una sofisticación creciente con el paso del tiempo. Como escribe Ramond, esta curiosa paradoja se observa en los mitos tal y como son interpretados por Girard: “il n’y d’ailleurs rien dont les religions parlent plus volontiers que de leurs “mystères”, rien qu’elles tiennent pour plus suspect que la volonté de comprendre. Au fond, il y a là un mécanisme de défense parfaitement compréhensible, même s’il reste lui aussi méconnu”¹⁴⁴.

p.99.

¹⁴¹ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.59.

¹⁴² “Según lo veo yo, una de las razones de la tendencia a eludir el concepto de imitación es que, amputado de su potencia intelectual, parece ‘simplista’, resulta un tanto decepcionante para el apetito actual de ‘complejidad’, que es por cierto muy mimético” (OC:55).

¹⁴³ “On croit qu’en insistant sur le rôle de l’imitation on va mettre l’accent sur les aspects grégaires de l’humanité, sur tout ce qui nous transforme en troupeaux. On redoute de minimiser tout ce qui va vers la division, l’aliénation et le conflit. En donnant le beau rôle à l’imitation on se rendrait complice, peut-être, de tout ce qui nous asservit et nous uniformise” (DCC:16-17).

¹⁴⁴ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.57.

Las raíces de la *méconnaissance* son tan profundas y camaleónicas que en la teoría mimética de Girard sólo la Revelación puede hacerles frente. Ahora bien, esta Revelación puede ser también deformada en su interior por la propia interpretación del texto evangélico, reconstruyendo así desde dentro la mentira del logos heracliteano y violento. De ahí que sólo la conversión personal, es decir, la interiorización de la verdad evangélica puede desmontar eficazmente el mecanismo victimario en el que se asienta la mentira sacrificial. Por este motivo, la conversión representa el contrapunto y el antídoto contra el imperio de la *méconnaissance*, y precisamente debe, como ella, transformarse a través de todo el ciclo mimético. La conversión será pues, primero, reconocimiento de nuestro mimetismo, es decir, interiorización de la verdad novelesca frente a la mentira romántico-moderna-individualista. Conversión también al realismo frente a las mistificaciones de la ciencia orgullosa heredera de la deformación mítica que requiere del concurso de la mentira y de la *méconnaissance*. Conversión que significa la afirmación decidida de la *verdad* de la persona frente a la *mentira* del unanimismo de la masa acusadora que apunta a la violencia fundacional. Conversión imprescindible, por tanto, para afirmar la inocencia de la víctima injustamente acusada y asesinada en virtud de la lógica del contagio mimético que culmina en el chivo expiatorio. Conversión para desmontar el orden sagrado-sacrificial-arcaico que preserva el orden a costa de la mentira y de la violencia. Aunque no ha insistido mucho en la raíz misteriosa de esta conversión, pues la fuente de la teoría mimética es la antropología y no la teología, Girard no ha dudado en afirmar que es la Gracia divina la que está en el centro de esta metanoia que desmonta las raíces naturalmente imposibles de arrancar de la *méconnaissance* humana. Ha sido en gran medida la interpretación teológica de la teoría mimética según el teólogo jesuita Raymund Schwager la que ha contribuido a esta clarificación de la temática girardiana de la conversión en un lenguaje más directamente doctrinal en el plano teológico:

Seguimos estando ante la problemática de la gracia y de la conversión, y Raymund Schwager lo ha desarrollado muy bien¹⁴⁵. Según la epístola a los romanos el hombre puede saber que Dios existe, que ha habido creación, pero no puede prever la redención por Cristo, ya que ésta depende de la conversión. Así, la distancia del hombre en relación con Dios no puede ser salvada más que por la acción de la gracia. Sin la gracia no hay redención. Ya que “ellos no saben lo que hacen”, no hay experiencia subjetiva de la persecución. Hace falta una gracia especial para saber lo que se hace y sólo esta gracia nos hace ver la verdad del cristianismo (ALLE:98).

¹⁴⁵ R. Schwager, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire?*, Flammarion, Paris, 2011.

Reflexión que apunta, en última instancia, a la necesaria fundamentación cristiana de la teoría mimética que, sin embargo, parece desorientar y confundir a muchos de sus intérpretes (tanto detractores como partidarios), que en su gran mayoría no parecen querer seguir a Girard en esta dirección, tan católica de hecho, de la necesaria vinculación entre la razón (realista y mimética) y la fe sobrenatural en la Gracia.

Metodología: científicidad y realismo

Legitimidad de la interpretación política de Girard

El teólogo y sacerdote jesuita James Alison es uno de los más autorizados estudiosos de la teoría mimética de René Girard. En un artículo recientemente aparecido en un número monográfico dedicado al sacrificio por la revista internacional de Teología *Concilium*¹⁴⁶ expone su interpretación sistemática de la metodología girardiana y de la naturaleza de su hipótesis mimética. De un modo significativamente didáctico resume los rasgos que caracterizan lo que es y lo que no es el tantas veces denostado por sus críticos “sistema Girard”, pues, como dice, “con frecuencia, a Girard se le ha leído parcialmente o se le ha malentendido”¹⁴⁷. El primero de los rasgos que destaca es el siguiente:

Se trata de una hipótesis en la que postula, de un modo científico normal, algo que no puede verse directamente, sino sólo en sus efectos; y, luego, provoca a quienes la sostienen a estudiar esos efectos que pueden verse directamente para evaluar si la hipótesis es útil como un modo de suministrar una interpretación más convincente que otras hipótesis disponibles sobre lo que puede averiguarse de los seres humanos¹⁴⁸.

De esta primera reflexión es de destacar, antes que nada, un primer elemento valioso de cara al desarrollo de este trabajo y al objetivo de interpretación política de la obra de Girard que lo impulsa. Como puede verse, Alison distingue un núcleo central de la hipótesis mimética, que distingue claramente de los posibles efectos que esta misma hipótesis podría deparar en distintos campos del saber, en los que, por otro lado, el propio Girard no ha realizado sino incursiones puntuales y, en ocasiones, controvertidas, discutidas y discutibles. En cualquier caso, esas incursiones (que, como veremos, en nuestro caso, también han sido

¹⁴⁶ J. Alison, "Nosotros no inventamos el sacrificio, el sacrificio nos inventó. Análisis exhaustivo de la intuición de Girard", *Concilium*, 352, septiembre 2013, pp.537-547 (o 57-67 de la revista).

¹⁴⁷ *Ibid*, p.541 (o 61 de la revista).

políticas) no tienen, de acuerdo con Alison, que invalidar, por muy equivocadas y desafortunadas que hayan sido, el núcleo central de la hipótesis mimética. Y es que, como recuerda Alison, “Girard no dice que sea un experto en todo. Sus indagaciones le han conducido a muchos campos en los que no es un especialista, y en algunos de ellos ha realizado afirmaciones que son francamente equivocadas”¹⁴⁹. No podríamos encontrar mejor forma de justificar la legitimidad de un estudio como el que aquí estamos presentando en el terreno político. Lo que René Girard haya podido escribir sobre lo político, sus muy dispersas y superficiales (como tendremos ocasión de confirmar) referencias a la cuestión, no deben interpretarse como dogmas incuestionables sobre la interpretación política de la hipótesis mimética, antes al contrario. El propio Girard avala esta interpretación al afirmar que “el principio mimético es totalmente flexible y no puede ser fijado de una vez por todas” (OC:153) o que “el número de combinaciones miméticas es infinito, al igual que el modo de expresar las” (OC:172). Estas indicaciones confirman el juicio de Alison sobre la naturaleza metodológica y doctrinal de la hipótesis mimética cuando advierte que

esta modestia es intrínseca a su proyecto, puesto que siempre espera que los especialistas en los campos en cuestión asuman su hipótesis, comparativamente simple, y desarrollen las consecuencias de forma mucho más rigurosa en sus respectivos campos de investigación¹⁵⁰.

Existe, por consiguiente, una legítima discusión sobre la interpretación política del pensamiento girardiano y del conjunto de la teoría mimética. Esta interpretación no está cerrada por los textos canónicos del fundador. Existe, por tanto, la posibilidad de desarrollar una “teoría política alter-mimética” que, recogiendo la penetrante concepción contenida en el núcleo de la hipótesis girardiana, adapte y module su traducción a la esfera política, incluyendo, en su caso, muchas de las justificadas críticas que se han formulado contra el académico franco-americano.

Naturaleza de la metodología girardiana

Ahora bien, ¿cómo definir la naturaleza de la metodología mimética? Ya hemos visto que Girard acostumbra a presentar su teoría como una hipótesis, cuya validez teórica

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ A título de ejemplo, señala que “reconoció en 1993 que la primera lectura que hizo de la Carta a los hebreos, en 1978, era errónea, y afortunadamente indagó en las razones de tal error”. J. Alison, *Ibid*, p.543 o (63 de la revista).

¹⁵⁰ J. Alison, *Ibid*, p.543 o 63.

dependerá, por ende, de su mayor o menor amplitud explicativa de los datos y hechos recogidos en los estudios empíricos etnológicos, en la investigación antropológica, y en la historia conjunta de la historia de las culturas, de las religiones, y de las instituciones¹⁵¹. El creador de la teoría mimética no duda en presentar a su teoría como concurrente con otras teorías científicas alternativas, para que, en igualdad de condiciones, unas y otras compitan a la hora de dar cuenta de una mayor densidad de datos empíricamente demostrados. Por consiguiente, sostiene Girard,

la única manera de tratar la presente tesis es verla como una hipótesis científica más, preguntarse si consigue realmente explicar lo que pretende explicar, si se puede, gracias a ella, atribuir a las instituciones primitivas una génesis, una función y una estructura satisfactorias entre sí como lo son en relación al contexto, si permite organizar y totalizar la enorme masa de los hechos etnológicos con una real economía de medios y sin tener que recurrir jamás a las muletas tradicionales de la “excepción” y de la “aberración”. Todas las objeciones que quepa oponer a la presente teoría no deben desviar al lector del único problema que, a decir verdad, importa. ¿Funciona el sistema, no aquí o allá únicamente sino en todas partes? (VS:330).

Al emplear recurrentemente un vocabulario que toma prestado de la terminología científica (como la idea de hipótesis), comprobamos que Girard no rechaza la ambición de presentar su teoría como una genuina teoría científica, y no ha dudado en equiparar su esfuerzo con el planteamiento originario de Darwin, en el sentido de afirmarse su método como “un largo razonamiento, de principio a fin” (OC:175). En efecto, la teoría mimética no solamente asume la tarea, como Darwin, de dar cuenta de las últimas etapas de la “evolución” que ha conducido desde el animal al hombre, sino que además, Girard intenta dar cuenta de esta evolución por un “mecanismo único, inconsciente y estrictamente natural”¹⁵². También es la analogía con la hipótesis darwinista la que explica en buena parte el “evolucionismo” girardiano, que no es, en su caso, biológico sino “cultural”¹⁵³. Este parentesco puede explicar

¹⁵¹ “Pero no pierda de vista la eficiencia de esta hipótesis de la crisis mimética, su poder explicativo...” (CE:36). Esto mismo lo traslada Girard al cristianismo: “El cristianismo revela su potencia en el plano intelectual” (CE: 112).

¹⁵² C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., pp.90-91.

¹⁵³ Como dice Ramond, “on pourrait d'ailleurs très bien considérer que, entre les sociétés qui se sont trouvées confrontées au péril mortel de la crise mimétique, la sélection naturelle a éliminé celles qui n'ont pas su résoudre la crise par le meurtre collectif, et donné la suprématie sur les autres à celles qui l'ont pratiqué” C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.91. Por supuesto, este razonamiento podría también extenderse a la esfera política (y no sólo a la crisis mimética) en la medida, como veremos, en que la fortaleza del poder político es un subproducto del orden sagrado, y que esto podría explicar la supremacía política sobre otras unidades políticas. Sin embargo, aunque encaja perfectamente con su evolucionismo cultural, este punto no es contemplado en

algunas particularidades de la teoría mimética. Desde la irrupción de su descubrimiento del deseo mimético, Girard recuerda que muy pronto se dio cuenta de que su formulación “iba necesariamente a exigir un razonamiento muy extenso y bien fundamentado” (OC:175). En parte es esta misma ambición de totalidad y unidad abarcadora de la metodología girardiana la que explica su tendencia a reivindicarse en el terreno científico. “Esta es la razón por la que me interesa más el lenguaje científico que aquello que dicen los críticos literarios. Los científicos hacen las preguntas correctas, incluso si dan malas respuestas” (OC:175). En este esfuerzo metodológico de un rigor que aspira a reproducir el rigor de las demostraciones científicas, Girard excluye naturalmente la posibilidad de incluir la hipótesis mimética en el campo de las teorías metafísicas o religiosas, algo que le permite rechazar, con un solo gesto, tanto la insuficiencia de las modernas teorías pseudocientíficas de las nuevas ciencias sociales o humanas como el lastre mítico-religioso en el que, como ya vimos, dichas teorías se siguen inspirando por la inercia de la mentira sacrificial de la que proceden. Así, por ejemplo, el autor de *La Violencia y lo sagrado*, afirma:

Esta tesis carece de todo carácter teológico o metafísico, en todos los sentidos que pueda dar a esos términos la crítica contemporánea. Responde a todas las exigencias de una hipótesis científica, contrariamente a las tesis psicológicas y sociológicas que se pretenden positivas pero que dejan a la sombra todo lo que las teologías y las metafísicas siempre han dejado en la sombra, no siendo, a fin de cuentas, más que unos sucedáneos invertidos de éstas (VS:330).

Ahora bien, ¿estaría en rigor justificada esta presunción científica de la teoría mimética? ¿Cómo podríamos establecer el estatuto científico de la teoría mimética? Esta cuestión es, indudablemente, una de las más controvertidas a la hora de valorar el pensamiento de René Girard y, aunque no remite directamente al centro de nuestro trabajo, analizarla con cierto detenimiento es esencial para evaluar la naturaleza de los cimientos en los que se apoya la teoría mimética.

Para Charles Ramond, la cuestión no parece admitir duda: “Si se debe estimar el carácter ‘científico’ de una teoría por la luz que puede aportar sobre ciertos fenómenos que las otras teorías no pueden explicar, la teoría del deseo mimético merece por tanto ciertamente el

calificativo de ‘ciencia del hombre’ que reivindica para ella René Girard”¹⁵⁴. A la vista de esta afirmación parece que es la capacidad explicativa de la teoría mimética la que, en ausencia de competidores reales para dar cuenta de cierta masa de hechos y datos, le otorgaría esta anhelada dimensión científica. ¿Pero a qué silencio nos estamos refiriendo? ¿Cuáles son esos fenómenos que el resto de teorías no logran explicar? En realidad, no es sólo que el resto de teorías no sean capaces de explicar ciertos fenómenos, es que no son siquiera capaces de definir y aislar debidamente el objeto de su ciencia, su origen y fundamento. Algo que sí consigue el planteamiento característico de la teoría mimética, elemento capital para conferirle el rango científico al que aspira legítimamente como “ciencia de la cultura y de la religión”:

Para evaluar correctamente la teoría aquí propuesta, hay que comparar el tipo de saber que inaugura con aquel con que siempre nos hemos contentado en el campo de lo religioso. [...] Las ciencias religiosas tienen a los dioses y a lo divino por objetos; debieran ser capaces de definir estos objetos con rigor. No lo son; [...] no hay una ciencia de lo religioso, no hay una ciencia de la cultura. [...] Auténtica o falsa, la presente hipótesis merece el calificativo de científica porque permite una definición rigurosa de los términos fundamentales como divinidad, ritual, sagrado, religión, etcétera. Serán llamados religiosos todos los fenómenos vinculados a la rememoración, a la conmemoración y a la perpetuación de una unanimidad siempre arraigada, en último término, al homicidio de una víctima propiciatoria. [...] Aunque unitaria y perfectamente “totalizante”, la teoría de la víctima propiciatoria no sustituye con una mera fórmula la “maravillosa abundancia” de las creaciones humanas en el orden de lo religioso. Podemos comenzar por preguntarnos si esta abundancia es tan maravillosa como se dice, [...] si los mitos y los rituales son de una diversidad infinita es porque todos ellos tienden a un acontecimiento que jamás consiguen alcanzar. Sólo existe un único acontecimiento, sólo una manera de alcanzarlo; innumerables son, por el contrario, las maneras de no hacerlo (VS:329-330).

Hasta aquí, todo parece claro. La teoría mimética es capaz de localizar, aislar y definir su objeto de estudio, planteando una hipótesis razonable que da cuenta de su dinamismo interno. ¿Hemos dicho “razonable”? ¿A qué tipo de “razón” estamos apelando? Algunas de las principales dificultades surgen en el momento en que algunos malévolos lectores de las obras de Girard creen identificar el origen y fundamento de esos argumentos “razonables” de los que se nutre la teoría girardiana. Al confundir la finalidad de sus conclusiones (una apología del cristianismo) con el espíritu que presuntamente gobernaría el hilo de su argumentación teórica (la fe sobrenatural), estos críticos y detractores marginarían a Girard

¹⁵⁴ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.27.

en el basurero en el que se pudren los últimos apologistas de la fe desacreditados por la modernidad, o, en el mejor de los casos, le reservarían el título de epígono del agustinismo tradicional. Ya advertimos que es muy llamativo que estas críticas coexistan con otras diametralmente opuestas, que encontramos precisamente en los mismos ambientes religiosos en los que en principio Girard debería pescar como en su mejor caladero, y que reprochan al pensador de Aviñón cierto tipo de veleidades gnósticas, incluso fronterizas con la herejía.

Para responder a este fuego cruzado de acusaciones, Girard se ha esforzado siempre en recordar la dinámica que anima a su metodología, y el origen de las fuentes en las que ésta se inspira para afianzar sus investigaciones y sostener sus conclusiones. El pensador franco-americano insiste en que su análisis “no es religioso, sino que desemboca en lo religioso”, y aunque no oculta que “de ser exacto, sus consecuencias religiosas son incalculables” al tiempo que acepta que “constituye, en última instancia, lo que antes se llamaba una apología del cristianismo” (“su autor no oculta ese aspecto apologético, sino que, al contrario, lo reivindica sin vacilación”, afirma), se desmarca de la orientación de los pretéritos esfuerzos en este mismo sentido. Así, alega para explicarse lo siguiente:

[...] esta defensa “antropológica” del cristianismo no tiene nada que ver ni con las viejas “pruebas de la existencia de Dios”, ni con el “argumento ontológico”, ni con el temblor “existencial” que ha sacudido brevemente la inercia espiritual del siglo XX. Cosas todas excelentes, en su lugar y momento, pero que desde un punto de vista cristiano presentan el gran inconveniente de no tener relación alguna con la Cruz: son más deístas que específicamente cristianas (VEOS:18).

El problema de esta explicación es que, en realidad, constituye una provocación añadida pues entiende que la científicidad que ambiciona no sólo no se opone sino que de hecho comulga armoniosamente con la naturaleza propia del saber que emana de la Cruz. ¡Insuperable desplante para los unos y los otros!¹⁵⁵ Y, sin embargo, Girard no pretende pasar

¹⁵⁵ Girard encuentra el momento de explicar su posición frente a unos y otros: “Jean Marie Domenach piensa que busco demostrar científicamente la fe. Yo sé que la fe es indemostrable, pero está sola. Hay también inteligencia, y la gran tradición cristiana ha afirmado siempre un acuerdo fundamental entre la fe y la inteligencia. Es ese acuerdo el que yo pretendo definir en un punto capital, pero apoyándome sobre los Evangelios, mejor que sobre Santo Tomás de Aquino, o sobre Aristóteles. Es por eso por lo que tengo contra mí tanto a los fideístas, aquellos que dicen “yo creo porque es absurdo”, como a los viejos católicos, que citan a Aristóteles a cada paso pero jamás a los Evangelios. Viéndome citarlos a mí, sospechan que soy un “protestante”. Si yo digo la verdad -lo cual no debería excluirse a priori, admitirá usted -el pensamiento que sostiene a los Evangelios debe salir de una razón más poderosa que la nuestra. Permite resolver enigmas que el pensamiento moderno no ha resuelto jamás, en primer lugar, el de lo religioso arcaico, que no es sino el enigma del fundamento social. Por muy ambicioso que sea, mi proyecto no tiene nada de escandaloso [...] desde un

deliberadamente por un provocador. Sus ideas provocan a muchos, pero la responsabilidad de esta situación habría que encontrarla más bien en el consenso establecido por el maniqueísmo progresista prescrito por los mandarines instalados en los dogmas del “convencionalismo cultural”. Nuestro pensador exiliado habla también en nombre de un exilio cultural, pero defiende la pertinencia de sus argumentos con clara decisión e insiste en el matrimonio indisoluble entre la inteligencia científica y la fe sobrenatural, hermanadas en la Ciencia suprema de la Cruz. No hay en ello contradicción alguna con la concepción epistemológica tradicional de la perenne filosofía cristiana, tal y como fue expuesta por León XIII en la *Aeterni Patris*. Girard lo sabe, y sólo quiere recoger los frutos presentes de una verdad intemporal.

Los Evangelios son promovidos por una inteligencia que no es la de los discípulos y en la que veo claro que está más allá de todo lo que usted, yo, todos nosotros, podemos concebir sin ellos, una razón de tal manera superior a la nuestra que después de dos mil años le descubrimos nuevos aspectos. Se trata de un proceso que nos supera, ya que no hemos podido concebirla por nosotros mismos; y, por tanto, o somos capaces de asimilarla, o lo seremos pronto. Es pues perfectamente racional pero de una razón más alta que la nuestra. Se trata aquí, según mi punto de vista, de una iluminación nueva de una grandísima idea tradicional, la razón y la fe que se sostienen mutuamente. Fides quarens intellectum, y viceversa. He ahí un razonamiento tomista, pienso, pero aplicado a un campo, la antropología, que, en la época de Santo Tomás, no existía en el sentido del mundo moderno. Y, que es la cuestión una vez más, es esa Luz que es a la vez lo que debe ser visto y lo que permite ver, *Deum de Deo, Lumen de Lumine* (CE:116).

punto de vista cristiano, pues no pretende esclarecer lo que el cristianismo llama los misterios de la fe. Pretende solamente mostrar que, en la perspectiva de esa fe, los falsos misterios de la mitología se hacen transparentes. Eso es lo que la gran tradición cristiana ha afirmado siempre, pero sin demostrarlo concretamente, por no apoyarse sobre la antropología evangélica que nunca ha llegado a descifrar. Entrevista por Simone Weil, que no tuvo tiempo de explorarla, esa antropología conduce hacia los conflictos miméticos, los “escándalos” y el mecanismo del chivo expiatorio. Ella revela que desde Caín, desde la “fundación del mundo”, todas las culturas reposan sobre el homicidio fundador. No soy yo quien lo dice, son los Evangelios. A esa antropología evangélica el pensamiento cristiano la ha sustituido siempre, sin darse cuenta, por una antropología filosófica. Platón y San Agustín, Aristóteles y Santo Tomás, eran, por otra parte, mucho mejores que todo lo que se ha hecho después. Eran mejores que el vuelco del existencialismo al estructuralismo y al post -estructuralismo. Sin hablar, desde luego, de la trigésimo-sexta afirmación del padre Drewermann, y otras celebridades fabricadas por nuestros medios de comunicación. Llegamos a un punto en el que, de lavado de cerebro en lavado de cerebro, los infelices cristianos se toman no sólo por los grandes canallas de la historia -esa cuestión está zanjada desde hace tiempo, sino por imbéciles, lo cual dudaban recientemente todavía un poco. Es necesario mostrar que son menos bestias de lo que ellos se creen. Es necesario devolverles un poco de la fiereza que poseían antes en gran abundancia, sin duda, pero que han reemplazado por un terrible complejo de inferioridad, un espantoso derrotismo que no tiene nada que ver con la humildad cristiana. Por supuesto, me hago a mí mismo acusar de triunfalismo. Si por azar yo tuviera razón, no sería el pensamiento cristiano sólo el que saldría un poco confortado, sería la razón a secas, de la que nuestros valerosos deconstructores han anunciado oficialmente la descomposición final” (CE:111-112).

Teniendo en cuenta estos elementos, ya podemos situar de modo más preciso la sede principal en la que la hipótesis mimética aspira a encontrar refugio. Su campo natural no es el de la teología o la filosofía, aunque no sea incompatible con ella¹⁵⁶. Girard siempre se ha visto a sí mismo como un pensador del deseo y de la violencia que, habiendo buceado en las aguas de la literatura y descubierto en ellas un tesoro enorme, ha querido rentabilizar su descubrimiento invirtiendo en un único negocio teórico: la antropología. Su descubrimiento de los antropólogos anglosajones ha ido de la mano de esta vocación primigenia. Pero para Girard esta “revelación antropológica” de su hipótesis

no es, en absoluto, obstáculo para la revelación teológica, ni compite con ella. Al contrario, es inseparable de ella. Una fusión que el dogma de la Encarnación, el misterio de la doble naturaleza de Jesucristo, divina y humana a la vez, exige. La lectura “mimética” permite realizar mejor esa fusión. Como bien ha visto James Alison, lejos de eclipsar la teología, el desarrollo antropológico, al concretar la idea demasiado abstracta de pecado original, hace manifiesta su pertinencia (VEOS:245).

Es el propio teólogo y sacerdote católico británico quien confirma la naturaleza de la hipótesis mimética:

No es una hipótesis teológica, sino antropológica. Girard no es un teólogo, sino un teórico de la violencia y el deseo. El valor de verdad de su postulado en el campo de la antropología debe explorarse pertinentemente en ese campo, y es relativamente independiente de la teología¹⁵⁷.

Por consiguiente, la hipótesis mimética es una teoría de ambición científica situada en sede antropológica. Su carácter científico se deriva de su capacidad explicativa de cierta categoría de hechos que pueden verificarse empíricamente. Y, sin embargo, no es tan sencillo. Ya se ha destacado que una de las peculiaridades del paradigma mimético es que describe un tipo de combustión cuya legalidad depende del conocimiento o desconocimiento, por parte de

¹⁵⁶ “Mi investigación es sólo indirectamente teológica, a través de una antropología evangélica demasiado olvidada, creo, por los teólogos. Para que fuera eficaz, he insistido en ella durante todo el tiempo que ha sido posible sin presuponer la realidad del Dios cristiano. Ninguna apelación a lo sobrenatural ha de romper el hilo de los análisis antropológicos. Al dar una interpretación natural, racional, de datos antes percibidos como algo procedente de lo sobrenatural,[...] la lectura mimética amplía, en verdad, el ámbito de la antropología, pero, a diferencia de las antropologías no cristianas, no minimiza el dominio del mal sobre los hombres y su necesidad de redención. Algunos lectores cristianos temen que esa ampliación pueda desbordar el ámbito legítimo de la teología. Creo, por el contrario, que al desacralizar algunas cuestiones, [...] se piensa con los Evangelios y no contra ellos. -El desarrollo antropológico se produce, hay que señalarlo, a expensas de ámbitos que los teólogos actuales, incluso los más ortodoxos, tienden a desdeñar, al no poder integrarlos en sus análisis. [...] La interpretación mimética permite salir de este callejón sin salida” (VEOS:247-248).

¹⁵⁷ J. Alison, *Ibid*, p.542 o 62.

los científicos, de esas mismas leyes. El principio de incertidumbre podría, *mutatis mutandis*, aplicarse a esta paradójica realidad. Paradoja que se asienta en el hecho de describir un mecanismo, el de la unanimidad violenta, que “aunque tuvo que ser el régimen normal de la humanidad durante la mayor parte de su existencia” ya no es “directamente observable” (DCC:51). Girard aprovecha la oportunidad para defenderse aduciendo que, precisamente por ese motivo, la teoría mimética que defiende es una hipótesis. Sin embargo, ese recurso no puede esquivar la dificultad principal a la que nos vemos confrontados: la teoría mimética confiesa su incapacidad para encontrar hechos que empíricamente confirmen o desmientan su validez. “La presente teoría -reconoce Girard- tiene de paradójico que pretende basarse en unos hechos cuyo carácter empírico no es verificable empíricamente” (VS:322). Girard es perfectamente consciente de que esta laguna puede condicionar gravemente la aspiración científica de su teoría: “Diría que eso equivale a enumerar cantidad de razones para negar a la presente teoría el calificativo de ‘científica’” (VS:322). ¿Es esta una dificultad insuperable para la ambición científica de la hipótesis mimética?

Abrir este debate al terreno de las distintas teorías de la filosofía de la ciencia nos llevaría demasiado lejos. Nos conformaremos apuntando que la no falsabilidad de su teoría no ha calmado las ambiciones científicas de Girard, quien ha rechazado que la fundamentación popperiana¹⁵⁸ de la ciencia represente un termómetro adecuado para discriminar el carácter científico de las teorías que aspiran a dicho reconocimiento¹⁵⁹. Existen otras muchas teorías que, a falta de dicha comprobación empírica (o, mejor dicho, a falta de la posibilidad ontológica misma de dicha comprobación), han visto reconocidas sus credenciales científicas. Girard no desaprovecha la ocasión para recordarlo, señalando al tiempo la sintonía metodológica y el parentesco que une a estas teorías con la suya.

Existen, sin embargo, algunas teorías a las que se aplican todas las restricciones que acabamos de mencionar de las cuales nadie piensa en negar este mismo calificativo, la teoría de la evolución de los seres vivos, por ejemplo. Sólo se puede acceder a la idea de la evolución al cabo de aproximaciones y

¹⁵⁸ Recordemos que para Karl Popper una teoría puede reclamar su título de teoría científica si puede ser falsable, es decir, si existiera una forma empírica de contradecir sus postulados.

¹⁵⁹ “Hay muchas cosas absolutamente ciertas, verdaderas sin la menor sombra de duda, que no son ni verificables ni falsables en el sentido de Popper. El carácter ilusorio de la brujería, por ejemplo. La ineficacia práctica de la brujería es una verdad fundamental para nuestra concepción de los derechos humanos y la democracia, y no podemos prescindir de la certeza que tenemos al respecto. No se trata de una certeza ideológica, sino de una certidumbre científica. La ciencia, niega, en efecto, que determinadas personas tengan un poder oculto sobre la realidad, un poder que trasciende el saber científico... el escepticismo hacia la brujería

de recortes entre unos datos, los restos fósiles de los seres vivos, que corresponden a los textos religiosos y culturales en nuestra propia hipótesis. Ningún hecho anatómico estudiado aisladamente puede llevar al concepto de la evolución. Ninguna observación directa es posible, ninguna verificación empírica es siquiera concebible puesto que el mecanismo de la evolución opera sobre unas duraciones que no tienen la menor medida en común con la existencia individual. Considerado aisladamente, por la misma razón, ningún texto mítico, ritual o incluso trágico puede ofrecernos el mecanismo de la unanimidad violenta. También en este caso es imprescindible el método comparativo. Si este método no ha triunfado hasta el momento, se debe a que un número excesivo de sus elementos son unas variables y es difícil descubrir el principio único de todas las variaciones. También en este caso, una vez más, hay que proceder por hipótesis, igual que en el caso del transformismo (VS:322-323).

Así, Pierpaolo Antonello, juzga a la teoría de Girard, en la introducción de *Los orígenes de la cultura*, del modo siguiente: “Se trata de un planteamiento antipopperiano, no falsable (como, por lo demás, pasa también con el evolucionismo), que se apoya en una utilización de datos antropológicos y etnológicos (comprendidos los mitos y los rituales) basada en la pura evidencia y en la comparación”¹⁶⁰. Pero otros estudiosos no comparten ni la definición antipopperiana de la teoría mimética ni la postura defensiva de Girard ante las advertencias y admoniciones de los filósofos de la ciencia más puntillosos. Para James Alison, la teoría mimética sí es “en principio falsable, es decir, podemos encontrar en ella elementos que hacen imposible sostener que sea verdad”. ¿A qué tipo de elementos se refiere Alison?

Por ejemplo, el descubrimiento de las neuronas espejo a final de la década de los 90 tendía a confirmar que es mediante la imitación que el “otro social” activa en cada uno de nosotros el gesto, el lenguaje y la memoria, recibiendo así un sentido del “yo”. Si la neurociencia hubiera descubierto que la imitación era un comportamiento que se había desarrollado tardíamente, comenzando a partir de algún impulso preexistente, la intuición de Girard habría acabado por los suelos. Como ocurre con todos los cambios de paradigma, sería más probable que la hipótesis fuera falseada por la aparición eventual de una explicación incluso más simple, nítida y unitaria del material disponible¹⁶¹.

Por consiguiente, el argumento sobre la falsabilidad de la teoría mimética, lejos de cuestionar su cientificidad, sería uno de los principales argumentos para sostener la referida aspiración.

debe, pues, definirse como científico más que como religioso o ideológico” (OC:162 -163).

¹⁶⁰ P. Antonello, J.C de Castro Rocha, “Una larga argumentación de principio a fin”, *Los orígenes de la cultura (prólogo)*, op.cit., p.15.

En las referencias anteriores se ha hecho mención, de pasada, al “método comparativo” que definiría a la hipótesis mimética. ¿En qué consistiría este método comparativo y de qué tipo de “pruebas” (en el más amplio sentido de la palabra) podría nutrirse para fundamentar sus conclusiones? Una primera aproximación a la cuestión nos la ofrece precisamente la notoriedad del factor de la *méconnaissance*, que oportunamente se recogió en el punto anterior. El elemento de la *méconnaissance* moldea la naturaleza de los elementos que Girard recoge para fundamentar y “probar” su hipótesis, siendo así que no serán considerados “evidencias” sino simplemente “indicios”, al modo de una investigación judicial. Es significativo que Girard no rehuya esta metáfora judicial a la hora de exponer su particular concepción de las “pruebas” que presuntamente avalan su hipótesis. En respuesta a una pregunta sobre la incidencia de la *méconnaissance* a la hora de avalar la legitimidad de su hipótesis, Girard responde:

Ésta es una de las razones por las que es tan difícil presentar pruebas de la teoría mimética. En un contexto judicial, el hecho de borrar pruebas puede funcionar como una “super prueba” o una “meta prueba”, puesto que apunta directamente hacia la importancia decisiva del elemento que se ha hecho desaparecer. Si alguien hace desaparecer las huellas de un crimen, eso es, claramente la principal prueba de la fuerte implicación de esa persona en el asunto. Pero en lo que se refiere al crimen fundacional, lo que está implicado es el inicio -el inicio primordial -de la cultura humana, y eso es justamente lo que no queremos reconocer.[...] Se podría decir también que siempre quedan huellas del crimen fundacional. Esto forma parte de la teoría freudiana del inconsciente y de la interpretación que Freud hace del asesinato de Moisés, pero vale también para la teoría mimética. Y sin embargo, no he conseguido convencer a los investigadores de que los fenómenos que tengo por “huellas del crimen original” son verdaderamente eso: huellas del ciclo mimético (OC:182-183).

Pier Paolo Antonello describe acertadamente las peculiaridades del “método Girard”, y presenta al pensador de Aviñón como un detective del deseo y la violencia que trabaja con textos deformados por la *méconnaissance* de sus autores como quien trabaja con los testimonios de los testigos y actores involucrados en un crimen cualquiera:

Tales datos son entendidos por Girard como auténticos “restos fósiles” de la evolución cultural de la humanidad, en medio de los cuales se transparentan sutilmente las huellas del crimen fundacional. Ahora bien, el hecho de seguir este tipo de metodología, unido a la utilización de las fuentes como

¹⁶¹ J. Alison, *Ibid*, p. 541, o 61.

indicios, es lo que precisamente constituye el obstáculo principal para la comprensión de la teoría mimética, especialmente en los medios antropológicos. René Girard se ocupa de los mitos, los ritos y la misma literatura como si fuesen los “indicios racionales” que se toman en consideración ante los tribunales, como si se tratase de pruebas, de evidencias de esas “cosas ocultas desde la fundación del mundo”. El hecho de que, tras la fantasmagoría de los mitos y de la literatura, se esconda nada menos que la verdad, a saber, que todos nosotros deseamos miméticamente (o, lo que es lo mismo, que la sociedad ha sido fundada sobre la ritualización de la muerte sacrificial de un chivo expiatorio), puede parecer, a ojos de “especialistas”, una formulación fantasiosa o, en el mejor de los casos, un planteamiento un tanto reduccionista. Pero se estaría olvidando que todo nuevo paradigma impone una cierta simplificación -a veces incluso un poco exagerada -de los hechos que considera, sobre todo si a través de él se pretende formular toda una explicación de alcance histórico con numerosas implicaciones teóricas¹⁶².

Las palabras de Antonello ofrecen un marco bastante fiel al intento de fundamentación de la teoría mimética, al tiempo que ofrece los retos y debilidades del planteamiento. Hay que señalar que el propio Girard ha sido consciente de las debilidades de la estructuración científica de su teoría.

Tengo la impresión de que no he conseguido presentar este problema con toda claridad que exige. Pienso que la demostración de mi teoría, la prueba de la misma, tiene una entidad real muy fuerte, pero que está mal explotada. Si hubiese tenido conocimientos más profundos de lógica, tal vez lo habría hecho mejor. El análisis de contenidos, aplicado a un gran número de mitos de procedencias geográficas y culturas diversas, permitiría detectar repeticiones de esquemas y motivos similares (OC:164).

¹⁶² P. Antonello, J.C de Castro Rocha, “Una larga argumentación de principio a fin”, *Los orígenes de la cultura (prólogo)*, *op.cit.*, pp.15-16.

I.2. Exposición general de la estructura mimética

En esta primera parte de nuestro trabajo hemos realizado lo que podría ser considerado como un sobrevuelo panorámico del pensamiento de René Girard articulado en dos principales estaciones: un recorrido general de su itinerario biográfico e intelectual y una exposición general de las notas y rasgos más sobresalientes del paradigma mimético. Armados con estos elementos, llega el momento de descender a un nivel de detalle más significativo para explorar las esquinas del pensamiento del antropólogo de Aviñón. Sin embargo, el viaje que nos proponemos efectuar a partir de este momento no pierde de vista el propósito esencial de nuestro trabajo: detectar y determinar las claves esenciales para la elaboración de una teoría mimética global de lo político.

Sería legítimo interrogarse si es necesario efectuar un recorrido general y detallado del conjunto del pensamiento de Girard para desarrollar un análisis específico de la cuestión política. Intentaremos responder a esta posible objeción en esta misma introducción. Entendemos que la respuesta a la interrogación no puede admitir otra respuesta que la afirmación, y esto, al menos, por dos razones capitales. La primera es de carácter general aunque especialmente significativa por la estructura del pensamiento girardiano. Sería imposible restituir los elementos de una obra política sin atender a las premisas antropológicas que le sirven de fundamento. Como ya se señaló, Carl Schmitt sostuvo que sería posible clasificar el conjunto de las teorías políticas en función de la antropología (optimista o pesimista) que las inspira. Entendemos que esta reflexión podría empujarse mucho más allá, pues no se trata únicamente de reconocer el eventual pesimismo u optimismo que destilan ciertas antropologías, sino de identificar las ideas fuerza que determinan y orientan necesariamente el rumbo de la reflexión política. Definir al hombre como un ser esencialmente condicionado por el deseo no implica lo mismo, en una reflexión política, que definirlo por su carácter racional (y esto sin perjuicio de que ambas definiciones puedan ser compatibles). La repercusión de las notas definitorias de lo humano es capital en todo despliegue intelectual que afecte a lo político. Desde esta perspectiva, extraer las consecuencias de la concepción antropológica que se asienta en el deseo mimético se nos antoja capital.

Por otro lado, ningún pensamiento puede ser desmenuzado en compartimentos

estancos. Esta afirmación podría ser extensible a cualquier obra filosófica. La segmentación de cualquier pensamiento filosófico sólo puede obedecer a un interés expositivo o didáctico y queda sujeto estrictamente a estas necesidades. Sin embargo, en el caso de Girard esta reserva genérica nos parece insuficiente, pues desaprovecharía un argumento que se nos aparece como más decisivo. ¿Cuál es este argumento? Hemos hecho referencia a él en algún momento. No se trata sólo de que estemos ante un nuevo “paradigma”, con las características de una posible “cientificidad”, y con ello de la unidad y totalidad propia de una teoría abarcadora con sede antropológica. Lo esencial no es eso. El problema es que el pensamiento de Girard es rígidamente “secuencial”, siendo así que cada una de las fases o “momentos” de su teoría se despliega en tan rígido orden de causalidad y necesidad que no debe extrañarnos que haya sido definido como un “mecanismo”. Esta constatación nos obliga, por muy sectorial que sea el ámbito de nuestra investigación (lo político), a un recorrido general expositivo. Como se verá, “lo político”, en Girard, se injerta perfectamente en la estructura general del ciclo mimético, obedeciendo a su dinamismo propio. Es preciso, por tanto, identificar el “lugar” de lo político en Girard, localizar las claves que explican su surgimiento, las leyes que gobiernan su desarrollo, y señalar la dirección y el porvenir de lo político, atendiendo al horizonte general de la hipótesis mimética. El esfuerzo necesario para este recorrido no sólo no nos separa de nuestro programa originario ni nos desvía de la meta planteada, sino que se presenta como el rumbo obligado para llegar a buen puerto.

Sin embargo, la plena justificación de esta elección metodológica no quiere decir que no se deban señalar ciertos riesgos. El más importante sería el perderse por los recovecos del paradigma mimético y exponerse a olvidar el propósito de nuestro viaje. Para evitarlo, se intentarán recoger los frutos del viaje hacia la política en cada uno de los puertos de la travesía por el océano mimético. ¿Qué supone la definición de la rivalidad mimética como nota antropológica en una reflexión política? ¿Cuáles son las consecuencias de la visión sociológica de Girard expuesta en sus planteamientos sobre el contagio mimético, la lógica de la masa indiferenciadora que conduce a la violencia fundadora y que culmina en el chivo expiatorio? ¿Cuál es la relación entre el orden sagrado y el orden político? Estas preguntas son sólo algunos ejemplos que ilustran la dinámica que va a imprimirse en la orientación de nuestro trabajo a partir de ahora. Se pretende desgranar con ello el jugo político de la exposición sistemática del pensamiento de Girard en cada uno de los momentos en los que se ensambla el conjunto de la serie mimética. Sólo después de haber extraído ese jugo, poco a

poco, a lo largo de nuestra ruta podremos reconocer la naturaleza de nuestro fruto.

Se ha definido el pensamiento de Girard como una serie, una secuencia, “un largo razonamiento de principio a fin”. Necesariamente y aun a riesgo de deformar ciertos matices que tendremos ocasión de señalar oportunamente, es obligado estructurar dicha serie de algún modo. Se ha entendido que lo más ajustado al espíritu del planteamiento de Girard sería clasificar esa secuencia con arreglo a tres momentos. Estos momentos serían: antropológico, sociológico y de ruptura cristiana. Sin embargo, habida cuenta de la naturaleza “política” de nuestra investigación se recapitulará la relevancia de la dimensión política en cada uno de estos puertos, haciendo especial hincapié en la teoría girardiana del nacimiento del poder político.

Antropología mimética

En nuestra exposición sobre el paradigma mimético se ha logrado retener, como uno de los datos fundamentales, que dicho paradigma aspira a presentarse como científico y que se define como mimético al destacar que el mimetismo define, esencialmente, la naturaleza del hombre. El paradigma mimético es, por tanto, una “ciencia del hombre”. El propósito de esta introducción es ofrecer un marco general de esta ciencia del hombre: la antropología mimética.

Como se ha advertido y subrayado en el epígrafe anterior y como, de un modo u otro, también se ha desprendido del conjunto de nuestra exposición hasta ahora, la antropología siempre ha ostentado la máxima jerarquía en la teoría mimética. Esto puede explicar por qué Girard nunca se ha sentido incómodo con el calificativo de “antropólogo” (mientras que las etiquetas de “filósofo”, “intelectual”, “teólogo” o “historiador” nunca han definido verdaderamente el núcleo de su trabajo). El pensador de Aviñón ha sido contundente en varias ocasiones a la hora de subrayar la centralidad de la antropología para todo pensamiento que aspire a rastrear el origen y fundamento de cualquier realidad: “Ninguna cuestión tiene más hoy porvenir que la cuestión del hombre” (DCC:16). De ahí que, como afirmara anteriormente James Alison¹⁶³, su hipótesis no sea teológica sino antropológica.

Sin embargo, colocar al hombre en el centro de todo no pasa de ser, sobre todo en nuestro tiempo, una mera invocación ritual. Son muchas las corrientes intelectuales (desde el existencialismo, el personalismo, la fenomenología, etc) que se han inscrito en este regreso de la antropología. La antropología girardiana se injerta en esta tendencia pero el rasgo esencial que la define es el mimetismo. Como escribe Pier Paolo Antonello:

René Girard ha llevado hasta sus últimas consecuencias una afirmación de Aristóteles en su *Poética*: “El hombre se diferencia de los demás animales en que es el ser que más tiende a imitar” (48b, seis - siete). En lugar de tirar por la borda el concepto de mimetismo (como se ha tendido a hacer de la cultura moderna, con la irrupción del romanticismo, primero, y luego de las vanguardias), René Girard ha devuelto a la imitación su significado más amplio, tanto antropológico como social. [...] Como estamos viendo, pensar el mimetismo equivale, en último extremo, a pensar la condición humana¹⁶⁴.

El mimetismo no es sólo, en Girard, una nota especialmente sobresaliente en algunos momentos de singulares o relevantes de la vida humana. No se trata de destacar la primacía del mimetismo en los acontecimientos más determinantes de la vida personal y comunitaria. Antes al contrario, Girard se interesa precisamente en la literatura por la capacidad que tiene para ofrecernos el recorrido completo de un mimetismo de la interioridad, de la intimidad psicológica más banal y prosaica, que se expresa de modo privilegiado en la infancia y que se mantiene a lo largo de la biografía humana (aunque reprimido por esa forma de *méconnaissance* que llamamos “mentira romántica”, y que nuestra cultura moderna ha hecho explotar hasta sus últimas consecuencias).

Observando a los hombres alrededor de nosotros nos apercebimos rápidamente de que el deseo mimético, o la imitación deseante, domina tanto nuestros gestos más ínfimos como los más esenciales de nuestras vidas: la elección de una esposa, la de una carrera, el sentido que damos a la existencia. Lo que llamamos deseo o pasión no es mimético, imitativo, accidentalmente o de vez en cuando, sino todo el tiempo (ALLE:17).

El mimetismo atraviesa el conjunto de lo humano, horizontal y verticalmente, sincrónica y diacronicamente, y aunque no elimina el resto de los rasgos que califican a la condición humana (Girard rechaza toda acusación de “reduccionismo”), sí domina el resto de

¹⁶³ J. Alison, *Ibid*, p.542 o 62.

¹⁶⁴ P. Antonello, J.C de Castro Rocha, “Una larga argumentación de principio a fin”, *Los orígenes de la cultura (prólogo)*, *op.cit.*, p.11.

propiedades y atributos antropológicos. Tanto es así, que es el mimetismo el que puede explicar algunos de los rasgos más sobresalientes con los que el pensamiento filosófico ha definido al ser humano. Por ejemplo, para Girard es el mimetismo el que explica la racionalidad. “La imitación es la inteligencia humana en lo que ésta tiene de más dinámico” (ALLE:17). Y es que el mimetismo define al hombre porque es una propiedad distintiva de la condición humana, a diferencia del resto de animales¹⁶⁵. Y de ahí también que las propiedades más sobresalientes de lo humano, para lo bueno y para lo malo, procedan también de la fuente común del mimetismo.

La imitación juega un papel importante en los mamíferos superiores, especialmente en aquellos más cercanos a nosotros, los grandes simios; se hace más poderosa todavía en los hombres y esta es la razón principal por la que somos más inteligentes y también más combativos, más violentos que el resto de los mamíferos. La imitación es la inteligencia humana en lo que ésta tiene de más dinámico; es lo que sobrepasa a la animalidad, pero es lo que nos hace perder el equilibrio animal y puede hacernos caer mucho más bajo que aquellos a los que no hace mucho llamábamos nuestros “hermanos inferiores” (ALLE:17).

El mimetismo se presenta así como una propiedad definitoria de lo humano pero al mismo tiempo como algo ambivalente. En un primer momento, la imitación genera la complicidad y un significativo valor positivo (aprendizaje, transmisión, amistad, “afinidades electivas” y “simpatías” reposan sobre este principio)¹⁶⁶. Pero, posteriormente, se convierte en un factor de separación, rivalidad y competencia. El mimetismo explica la admiración pero también la envidia. Está en el origen de la violencia, pero también de la pacificación social. Es fuente tanto de diferencia como de indiferenciación. En cualquier caso siempre es el mimetismo el que se encuentra en el foco de la realidad humana, que es siempre una realidad “interdividual”¹⁶⁷:

Las relaciones humanas son una doble imitación perpetua, perfectamente definida por una palabra, no

¹⁶⁵ “Creo que en los animales hay muy poca imitación relacional. Me parece que es sobre todo en la rivalidad violenta donde se apunta la reciprocidad, y puede que incluso ni ahí, puesto que en el combate da la impresión de que los adversarios no se miran jamás. El otro nunca está presente, en el sentido en el que lo está en las relaciones humanas” (ALLE:24).

¹⁶⁶ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.65.

¹⁶⁷ Este neologismo ha sido acuñado por el propio Girard y los psiquiatras del deseo mimético (Oughourlian y Lefort) para destacar la dimensión intersubjetiva del hombre tal y como se expone en la antropología mimética. Con ello, se confronta a paradigmas antropológicos subjetivistas como colectivistas, que sustancializan bien sea a un individuo desconectado de la mediación humana, bien sea a una entidad supraindividual desprovista de

tan transparente, como reciprocidad. La relación puede ser benevolente y pacífica, y puede ser maliciosa y belicosa, todo ello sin cesar jamás, cosa extraña, de ser recíproca (ALLE:23-24).

El potencial de la antropología “interdividual”, esto es, mimética, ha sido también adoptada por algunos nuevos intentos de refundación de la ciencia psicológica

para subrayar nuestra convicción de que el sujeto monádico no existe, de que el yo no se forma sino en vínculo (*rapport*), en relación (*relation*) con el otro, y que la psicología no sabría ser, por tanto, la del individuo sino solamente la de los vínculos (*rappports*) y las relaciones (*relations*): una psicología interdividual¹⁶⁸.

La alteridad se alza de este modo como motor y foco capital de la definición del hombre. Una alteridad que estará siempre presente en el autorretrato del sujeto y que admitirá distintas manifestaciones en función de la distancia de la mediación (que será definida, de acuerdo con tal criterio, como “interna” o “externa”), y que a su vez determinará la naturaleza de las relaciones miméticas entre los hombres: armoniosas o violentas, constructivas o disolventes. El mimetismo es una moneda común de dos caras, y también la fuente originaria de la que extrae todo lo humano su especificidad y definición originarias.

Con su antropología mimética y la psicología “interdividual” que de ella se desprende, Girard ha aunado intuiciones dispersas en algunos de los grandes clásicos de la historia de la filosofía. Ha confirmado y desarrollado la intuición de Aristóteles, según la cual “mimar es congénito al pequeño *anthropos* [...] por la mímica adquiere sus primeros conocimientos”¹⁶⁹, pero ha querido también corregir las insuficiencias de este mimetismo educativo, benéfico y pacífico, destacando su propensión a la rivalidad y la violencia. En la *Ética* de Spinoza se expresaban algunas de las concepciones más cercanas a la antropología mimética¹⁷⁰ en lo relativo a la naturaleza relacional del deseo humano. En la obra de Kojève, el gran filósofo hegeliano francés, se recogen definiciones del deseo que parecen copiadas de Girard, cuando fueron escritas antes de mediados del siglo pasado¹⁷¹. Max Scheler hizo del tema del

anclaje antropológico.

¹⁶⁸ J.-M. Oughourlian, *Notre troisième cerveau. La nouvelle révolution psychologique*, op.cit., p.81.

¹⁶⁹ Aristote, *Poétique*, IV, 2, traduction de Marcel Jousse, t.III, p.31. Cf. *Notre troisième cerveau. La nouvelle révolution psychologique*, op.cit., p.77.

¹⁷⁰ J.-M. Oughourlian, *Notre troisième cerveau. La nouvelle révolution psychologique*, op.cit., pp.80-84.

¹⁷¹ G. Vanheeswijck, “El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea”, *Revista Anthopos*, 213, octubre

resentimiento uno de sus libros más influyentes¹⁷². El filósofo alemán Peter Sloterdijk (un buen conocedor de la obra de Girard) ha definido las luchas culturales modernas y postmodernas como luchas por el prestigio y el reconocimiento¹⁷³. Las muestras podrían ampliarse. Así, la esencia del mimetismo, su interrelación con el deseo, su tendencia al conflicto, y su vinculación con el conflicto y la violencia han sido descritas de forma puntual y dispersa en algunos momentos de la historia del pensamiento humano. Todo ello parece confirmar la profunda verdad del mimetismo humano que la teoría mimética pretende explorar hasta sus últimas consecuencias, pues, por la lógica de la *méconnaissance* que persigue al conjunto de nuestra cultura (gobernada secretamente por la lógica sacrificial), la realidad del mimetismo ha sido reprimida en su expresión, aplastada por el silencio de la mentira romántica y de la persistencia de la deformación mítica. Existe, como veremos, para Girard, una historia de la revelación del mimetismo que no debe confundirse con la estructura mimética del ser humano, que es intemporal y universal. Esta historia de la revelación del mimetismo está claramente vinculada a lo que se podría denominar, a falta de una fórmula mejor, una Teología girardiana de la Historia, de claros acentos agustinianos, toda vez que la Revelación Cristiana se sitúa en el centro de una lucha permanente entre dos reinos y dos logos, el del amor y el de la violencia (*logos* heracliteano y *logos* juánico)¹⁷⁴.

En este capítulo se recorrerán las distintas estaciones de la antropología mimética, desde la fase del deseo hasta la de la rivalidad mimética. Será la ocasión de familiarizarse con el vocabulario girardiano, una terminología propia de uso sencillo aunque de fecundo potencial interpretativo. Se analizará dicho potencial con el filtro de una lectura política a fin de detectar las inmensas posibilidades de la antropología mimética para definir y analizar los atributos y cualidades propios de la “esencia” de lo político, y del dinamismo característico de “la” política.

Deseo y mimesis

La teoría mimética encuentra su clave inicial, su punto de partida y la fuente de su dinamismo en el concepto del deseo mimético. Es uno de los pocos ejemplos en los que coincide en la

2006, p. 41.

¹⁷² M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, Caparrós editores, Madrid, 1998.

¹⁷³ P. Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2001.

¹⁷⁴ (DCC:354).

teoría mimética el orden de la exposición con en el orden del descubrimiento cronológico. Sabemos, en efecto, que mucho antes de plantear una teoría cultural o adoptar un enfoque antropológico general, Girard ofreció, y esto desde las primeras páginas de *Mentira romántica*¹⁷⁵, su concepción del deseo mimético. “Es mi idea principal -reconoce Girard-, la única tal vez ya que todo lo que digo parte de ella o vuelve hacia ella”¹⁷⁶. El hombre es, para el pensador franco-americano, aquél que desea miméticamente. Estamos ante “la pièce maîtresse d’une description complète et cohérente des conduites individuelles et sociales”¹⁷⁷. Una idea que no parte de una sesuda investigación científica o filosófica, sino más bien de una constatación bastante banal, como ya se observó, pues el mimetismo abarca tanto las decisiones más relevantes de la existencia como los gestos más cotidianos.

La idea del deseo mimético se impone, escribe PierPaolo Antonello, “como crítica explícita del sujeto, es decir, de la presunta autonomía del individuo de la modernidad”¹⁷⁸. La duración y resistencia de la mentira antropológica subjetivista explica el carácter ambivalente (original pese a su evidencia)¹⁷⁹ de la teoría del deseo mimético. Como escribe Charles Ramond:

La teoría del deseo mimético revoluciona según Girard las concepciones del deseo y de la imitación, poniendo en evidencia la relación inadvertida hasta entonces entre las dos nociones. En efecto, Girard se opone tanto a la concepción “romántica” o “individualista” del deseo, según la cual los deseos de cada uno les serían propios, como a la concepción “platónica” que hace de la imitación una actividad esencialmente “representativa” o “estética”. [...] Por tanto, Girard refuta tanto el “deseo sin imitación” como “la imitación sin deseo”, y sostiene que el deseo imita y que la imitación desea¹⁸⁰.

Esta primera definición nos ofrece una pista interpretativa que no debiera despreciarse. Como se observa en la definición de Ramond, Girard ha rechazado todas las anteriores concepciones del mimetismo, la mimesis o la imitación, tanto clásicas como modernas, y ello

¹⁷⁵ Como anécdota significativa, habría que señalar que el pórtico del concepto del deseo mimético es ilustrado por el análisis del Quijote, y particularmente, por las relaciones entre Don Quijote y Amadís de Gaula. La primera frase de *Mentira Romántica y verdad novelesca* es: “Quiero, Sancho, que sepas que el famoso Amadís de Gaula fue uno de los más perfectos caballeros andantes” (MR:9).

¹⁷⁶ R. Girard et Mark Anspach (entretien), en M. Anspach, *L’Herne. Girard*, op.cit., p.119.

¹⁷⁷ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.13.

¹⁷⁸ P. Antonello, J.C de Castro Rocha, “Una larga argumentación de principio a fin”, *Los orígenes de la cultura*, op.cit., pp.17-18.

¹⁷⁹ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.13.

por una razón principal y originaria, que descubrimos precisamente en este momento con mayor claridad. Ninguna de las pretéritas concepciones del mimetismo (Platón, Aristóteles, Gabriel Tarde) aplicaban la idea del mimetismo al atributo fundamental que, según Girard, define al hombre (el deseo) perdiendo así de vista las más notorias y relevantes implicaciones de lo que supone verdaderamente la imitación. Sin embargo, del mismo modo, que se puede exponer una noción del mimetismo desprovista del deseo, también se puede presentar una concepción del hombre articulada en torno al deseo sin incluir en ella referencia alguna a la imitación. Este sería precisamente el error de la mentira romántica. Si Girard se centró en esta mentira moderna no es porque no reconociera también otra mentira precedente (que deberíamos llamar mentira arcaica o filosófica), sino por la particular y deletérea influencia de la metafísica de la subjetividad y de la antropología individualista, tanto en el terreno de la literatura como en el de la filosofía, las ciencias humanas y sociales, y el conjunto del pensamiento. La verdad requiere de los dos elementos, deseo y mimetismo. No hay, como escribe Ramond, imitación sin deseo ni deseo sin imitación. Esto es lo que quiere decir, principalmente, la fórmula del deseo mimético.

¿Qué viene a defender la teoría del deseo mimético? Algo tan sencillo como cargado de profundas y variadas consecuencias a nivel antropológico, social y político. Vivimos convencidos de que nuestros deseos son espontáneos, no solamente íntimos sino propios, y que nos distinguen de los demás. La denuncia de la mentira romántica nos introduce de lleno en la idea del deseo mimético. Girard sostiene que no podemos desear un objeto a menos que un Otro, al que llamará mediador, no lo haya deseado previamente. Es el deseo del mediador el que despierta en nosotros nuestro deseo.

Creemos que el deseo es objetivo o subjetivo, pero, en realidad, depende de otro que da valor a los objetos: el tercero, más próximo, el prójimo. [...] El prójimo es el modelo de nuestros deseos. Es lo que llamo deseo mimético (VEOS:26).

O también: “Si el deseo es mimético -lo que quiere decir imitativo-, entonces el sujeto desea el objeto poseído o deseado por aquel al que toma por modelo” (OC:51-52).

El deseo mimético ha sido presentado en la obra de Girard como algo casi equivalente

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.65.

a lo que en algunas ocasiones llama “deseo triangular” o también “deseo metafísico”¹⁸¹. Cada una de estas dos fórmulas nos ofrece aspectos relevantes de la teoría del deseo mimético. En primer lugar, la triangularidad del deseo alude, en un empeño de analogía geométrica, a la posición que ocupan, respectivamente, el sujeto, el modelo y el objeto deseado por ambos¹⁸². En esta triangularidad, como ya hemos podido deducir, el objeto ocupa un papel secundario puesto que su presencia no es obligatoria. Responde únicamente al deseo del mediador (que, dicho sea de paso, puede haber hecho esa elección de objeto porque posee a su vez otro mediador que lo ha señalado como deseable). En este marco de alteridad mimética, el objeto cuenta muy poco¹⁸³ en un principio (aunque la *méconnaissance*, que ya opera interiormente, nos induzca a creer lo contrario), y progresivamente pierde cada vez más influencia. Es lo que explicará el salto del deseo mimético a la rivalidad mimética, pues en la rivalidad el objeto ya no cuenta absolutamente nada y la triangularidad ha desaparecido por completo.

Es esta misma triangularidad geoméricamente decreciente la que nos ayuda a entender por qué el deseo mimético es definido también como metafísico. Si el objeto no es el foco principal de la relación entre el sujeto y su modelo, si ocupa un papel primero secundario y después inexistente, es porque la verdadera aspiración del sujeto no era la posesión de un objeto sino algo de mayor calado. Mediante la posesión del objeto, el sujeto cree poder apropiarse de algo mucho más valioso¹⁸⁴: el ser del modelo al que imita y admira, su “autonomía metafísica”¹⁸⁵. ”Una vez que sus necesidades primordiales están satisfechas - escribe Girard-, y a veces incluso antes, el hombre desea intensamente, pero no sabe exactamente qué, pues es el ser lo que él desea, un ser del que se siente privado y del que

¹⁸¹ Sin embargo, Lucien Scubla advierte que no son estrictamente equivalentes. “Sabemos que Girard ha utilizado sucesivamente las expresiones de ‘deseo triangular’ y de ‘deseo mimético’ para designar que la relación de un sujeto con un objeto está siempre mediatizada por otro sujeto.[...]. [...], las nociones de deseo triangular y de deseo mimético no son estrictamente equivalentes”. “Sur une lacune de la théorie mimétique: l’absence du politique dans le système girardien”, *Cités, op.cit.*, p.110.

¹⁸² “El deseo según Girard no coloca entonces frente a un objeto deseado y un sujeto ‘deseante’, sino que forma una estructura triangular compuesta por un sujeto (imitador), un mediador (imitado) y un objeto”. C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard, op.cit.*, p.22.

¹⁸³ “El objeto es casi indiferente: ninguno posee en sí mismo la misteriosa virtud de ser ‘deseable’”. C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard, op.cit.*, p.22.

¹⁸⁴ “El objeto no es más que un medio para alcanzar al mediador. El deseo aspira al ser de este mediador. Proust compara este deseo atroz de ser el otro a la sed [...]” (MR:53).

¹⁸⁵ “Según Girard, es el prestigio viene del hecho de que el sujeto se imagina que el mediador de sus deseos disfruta de una ‘autonomía metafísica’, de la que él carece. Es por esta razón por la que el deseo mimético es a veces llamado deseo metafísico: consciente de la inestabilidad y de la contingencia de mis deseos, los vinculo a los de un individuo que me parece seguro de los suyos, o ‘saber lo que quiere’”. C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard, op.cit.*, p.22.

cualquier otro le parece dotado. El sujeto espera de este otro que le diga lo que hay que desear, para adquirir este ser” (VS:152). Así pues, “no pasamos de lo deseable a lo deseado, sino de lo deseado a lo deseable”¹⁸⁶. Numerosos indicios cotidianos inducen a observar esta realidad: la moda, la publicidad¹⁸⁷, la bolsa. En todos estos ámbitos, el objeto que se presenta cede su espacio al verdadero centro de nuestra ambición: el ser del modelo, su anhelado prestigio que, como el rey Midas, convierte en oro todo lo que toca a los ojos del sujeto admirativo. “Quiere convertirse en el otro sin dejar de ser el mismo” (MR:54). El deseo mimético es, por esta razón, metafísico. Y por el mismo motivo, es uno de las más firmes alegatos contra cualquier clase de materialismo¹⁸⁸. “Todo deseo es deseo de ser” (CE:24), afirma de manera contundente Girard. Y ese deseo no lo podemos establecer por nosotros mismos, es un Otro quien nos lo sugiere y señala. Por eso, nuestros deseos son en cierto sentido “flotantes”, y pueden polarizarse sobre cualquier objeto. Girard encuentra en esta capacidad mimética del deseo humano la clave para entender su historicidad y su dimensión cultural, pues el deseo abre lo humano a un horizonte abierto que queda, por el contrario, completamente cerrado para el resto de los animales, que no pudiendo desear, se ven forzados a mantenerse bajo la férrea dictadura del instinto¹⁸⁹. “El deseo mimético nos hace escapar de

¹⁸⁶ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.14.

¹⁸⁷ “De la misma manera que la publicidad más hábil no intenta convencernos de que un producto es excelente sino de que es deseado por los *Otros*” (MR:97-98).

¹⁸⁸ De ahí que Girard distinga claramente el deseo del instinto. Los deseos son móviles, los instintos son fijos. Los animales, en este sentido, no son capaces de desear.

¹⁸⁹ Algunas interpretaciones han querido hacer de la teoría del deseo mimético una de las expresiones de un posible determinismo antropológico. Girard responde a estas acusaciones: “La teoría mimética insiste sobre el continuismo universal, sobre la impotencia de los hombres para no imitar los ejemplos más fáciles, los más seguidos, porque es eso lo que predomina en toda sociedad. No es necesario concluir que niega la libertad individual. Situando la decisión verdadera en su contexto verdadero, aquel de los contagios miméticos presentes por doquier, esa teoría da a lo que no es mecánico, y que, sin embargo, no difiere en absoluto en su forma de lo que sí lo es, un realce, que la decisión libre no tiene entre los pensadores que tienen siempre la libertad en la boca, y que de hecho, incluso, creyendo exaltarla, la devalúan completamente. Si se glorifica lo decisivo sin ver lo que lo hace muy difícil, no se sale jamás de la metafísica más vacía.(...)El relato de la mujer adúltera nos hace ver que los comportamientos sociales idénticos en su forma, e, incluso, hasta cierto punto, en su fondo, ya que son todos miméticos, pueden, no obstante, diferir unos de otros hasta el infinito. La parte del mecanismo y de libertad que comportan es infinitamente variable. Pero esta inagotable diversidad no prueba nada en favor del nihilismo cognitivo; no prueba que los comportamientos son incomparables e incognoscibles. Todo lo que tenemos necesidad de conocer para resistir a los automatismos sociales, a los contagios miméticos galopantes, es accesible al conocimiento” (CE:145-146). Girard relaciona la libertad humana con la propuesta cristiana. “es cierto que el deseo siempre es mimético, pero algunos hombres resisten al deseo. Y en esto justamente reside el interés de ser cristiano. Cuando dice Jesús: “necesario es que vengan escándalos” (Mateo 18, 7-8), está hablando de comunidades. En ellas hay tantos individuos que es estadísticamente imposible que no se de ninguna violencia mimética, pero esto no significa que el individuo esté atado de pies y manos frente al deseo mimético. El propio Jesús resistió a él. Hablar de libertad es plantear la posibilidad, que tiene el ser humano, de resistirse al mecanismo mimético” (OC: 107). Nuestra libertad consiste en escoger un buen modelo: “Pregunta: ¿entonces la única libertad que tenemos consiste en imitar a Jesús, la libertad de no entrar en el círculo vicioso del mimetismo? Respuesta: eso es. O en imitar a alguien que imita Jesús. Recuerde lo que San Pablo escribió a los

la animalidad” (VEOS:34). Y todo esto se debe a la condición imitativa de nuestro deseo. “Para que el deseo posea una cierta movilidad -en relación, por un lado, con los apetitos y los instintos, y por otro, con el medio social- hay que añadirle a la salsa un buen pellizco de imitación” (OC:52-53).

Sólo el deseo mimético -escribe Girard- puede ser libre, verdaderamente humano, porque elige el modelo más que el objeto. El deseo mimético es lo que nos hace humanos, lo que nos permite escapar a los apetitos rutinarios, puramente animales, y construir nuestra identidad, que no puede en modo alguno crearse a partir de la nada. La naturaleza mimética del deseo es lo que nos hace capaces de adaptación, es lo que proporciona al hombre la posibilidad de aprender todo cuanto necesita saber para poder participar en su propia cultura (OC:52-53).

La libertad, la historicidad de la condición humana, su lingüisticidad, todos los rasgos definitorios (incluyendo su dimensión religiosa) que la filosofía, clásica y moderna, han utilizado para definir la ontología humana, encuentran, a los ojos de Girard, asiento en el mimetismo de nuestro deseo.

Si su deseo no fuera mimético, si los niños no eligieran como modelo, por fuerza, a los seres humanos que los rodean, la humanidad no tendría lenguaje ni cultura. Si el deseo no fuera mimético, no estaríamos abiertos ni a lo humano ni a lo divino (VEOS:33).

La historicidad de lo humano, en concreto, se vincula con una lectura teológica cristiana asociada también al deseo mimético¹⁹⁰.

Para comprender la particularidad determinante del llamado deseo metafísico bastaría con emparentarlo con otras nociones próximas y más corrientes que reflejan lo que Girard llama el “umbral metafísico”, o el salto de lo real a lo “irreal”¹⁹¹. Es el caso del prestigio, el reconocimiento, la fama o el honor. ¿Qué tienen en común todas estas nociones sino la realidad que se esconde tras la naturaleza de nuestro deseo, que aspira a saciarse mediante la

Corintios: “Por tanto, os ruego que me imitéis” (uno, Corintios 4,16). No pide esto por vanidad personal, sino que se propone como ejemplo porque él mismo imita a Jesús, que imita, a su vez, al Padre. Simplemente forma parte de una cadena infinita de “buena imitación”, de imitación sin rivalidad, que el cristianismo trata de establecer. Los “santos” son eslabones de esa cadena” (OC:107).

¹⁹⁰ “De hecho es el deseo mimético el que hace de Adán y Eva seres humanos expulsándolos del paraíso terrestre y haciéndoles entrar en el mundo y en la historia”. J.-M. Oughourlian, *Notre troisième cerveau. Une nouvelle révolution psychologique*, op.cit., p. 48.

¹⁹¹ (DCC:396). Quizá sería más correcto decir salto de lo material a lo espiritual, o de lo físico a lo metafísico,

apropiación de un ser que reconocemos en la alteridad? No hay nada tangible ni material en el prestigio y, sin embargo, sabemos que nada alcanza mayor valor a los ojos de los hombres. Incluso los objetos materiales son apreciados y valorados por el reconocimiento ajeno, por ese suplemento metafísico que adquieren en la mirada del otro. En este sentido, el deseo metafísico no implica la voluntad de la teoría de Girard de acogerse a cualquier forma de escuela filosófica, sino el empeño de subrayar la ambición “metafísica” (en su sentido etimológico, más allá de lo físico) de todo deseo humano¹⁹².

La progresiva pérdida de peso del objeto recibe, en el lenguaje de Girard, una denominación específica que encaja con las resonancias metafísicas del deseo mimético: el “salto de lo físico a lo metafísico”. Lo físico (el objeto) se desvanece a medida que la búsqueda del ser del modelo se clarifica y se intensifica. ¿De qué depende esta intensificación? En gran medida, depende de un concepto que se revelará decisivo a la hora de estudiar las potencialidades de la traducción socio-política del deseo mimético: la distancia que separa, no tanto al sujeto del objeto¹⁹³, sino al sujeto del modelo. “La propia intensidad de este deseo es variable. Depende del grado de ‘virtud metafísica’ poseído por el objeto. Y esta virtud depende también de la distancia que separa al objeto del mediador” (MR:79). Girard insiste en emplear la idea de intensidad para describir este proceso: “Así pues, el deseo se va haciendo más intenso a medida que el mediador se aproxima al sujeto deseante” (MR:79). Así, la distancia entre el sujeto y el objeto nos abre a la terminología de la mediación interna y externa. Si la distancia entre el sujeto y el modelo es demasiado grande como para que choquen las distintas esferas que definen el espacio vital de ambos protagonistas, la relación entre ambos es denominada en la teoría mimética “mediación externa”. Sus relaciones son entonces absolutamente pacíficas, toda vez que el sujeto se encuentra en situación de admiración ante su modelo. Si, por el contrario, la mediación es “interna”, eso quiere decir que la distancia entre el sujeto y el modelo es corta¹⁹⁴. Girard no tiene reparos en ilustrar su

pues el prestigio es tan real como lo material.

¹⁹² “La noción de deseo metafísico no implica ninguna tentación metafísica por mi parte, bien al contrario. Para comprenderlo, es necesario y suficiente ver el parentesco entre esto de lo que hablamos en este momento y el papel representado por nociones en el fondo muy cercanas como el honor, el prestigio, en ciertas rivalidades socialmente reguladas: duelo, competiciones deportivas, etcétera. Es la rivalidad la que engendra estas nociones; no tienen realidad tangible y, no obstante, el hecho de rivalizar por ellas las hace parecer más reales que cualquier objeto real. [...] El umbral ‘metafísico’, o si se prefiere, el paso al deseo ‘propiamente dicho’, es el umbral de lo irreal” (DCC: 395-396).

¹⁹³ La distancia que separa al sujeto del objeto recibe también su propia descripción. Girard escribe: “El objeto es al mediador lo que la reliquia al santo” (MR:79).

¹⁹⁴ “Hablaemos de *mediación externa* cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de

concepción de la mediación con ejemplos prácticos¹⁹⁵:

Si, por ejemplo, mi actor de cine preferido -convertido en mi modelo- y yo vivimos en lugares y medios distintos, el conflicto directo entre él y yo es imposible, pero en cambio, si vivo en el mismo medio que mi modelo, si éste es verdaderamente mi prójimo, mi “próximo”, mi vecino, entonces sus objetos propios si que son realmente accesibles para mí, y por consiguiente surge la rivalidad (OC:52).

De este modo, la mediación interna favorece la transición del deseo mimético a su siguiente etapa, la de la rivalidad mimética. Pero antes, la distancia debe reducirse todavía más, hasta llegar a desaparecer del todo. “A causa de la proximidad física y psíquica entre el sujeto y el modelo, la mediación interna engendra cada vez más simetría, de modo que el sujeto tiende a imitar el modelo, en igual medida que éste, por su parte, le imita a él” (OC:52). Nada en este proceso, por consiguiente, debilita el ímpetu del mimetismo, antes al contrario. “Sin embargo, la imitación no es menos estrecha y literal en la mediación interna que en la mediación externa” (MR:16). Cuando la distancia entre sujeto deseante y modelo desaparece, la mediación interna pasa a ser denominada mediación doble: el sujeto pasa a ser, a su vez, modelo de su modelo. En la mediación doble no hay distancia, es decir, no hay diferencias. La mediación interna tiende necesariamente a la mediación doble, un tipo de relación en la que la reciprocidad ya vendrá marcada por la tensión característica de la rivalidad mimética¹⁹⁶.

Así pues, “el sujeto evoluciona o bien en el mismo mundo que su modelo o bien en un mundo distinto” (OC:51). La idea de “distancia” es multiforme, pero adquiere siempre, por la misma esencia del deseo metafísico como deseo de ser, una dimensión “espiritual”, como sugieren las nociones clave para interpretarlo (prestigio, rango, fama, honor, etc), que tienen todas ellas en común la desaparición progresiva de la apoyatura material en que se basa el

posibilidades, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en contacto. Hablaremos de *mediación interna* cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra” (MR:15).

¹⁹⁵ El concepto girardiano de “distancia” puede interpretarse de forma amplia, y recubre toda clase de “diferencias” (sociales, económicas, sexuales, generacionales, intelectuales, etc), como se refleja en este otro ejemplo: “Para que resulte evidente, basta con pensar en las interacciones infantiles. El niño mantiene con los adultos una relación de mediación externa o, lo que es lo mismo, una imitación positiva, mientras que la relación que mantiene con los demás niños es de mediación interna, o sea, de rivalidad” (OC:55-56).

¹⁹⁶ “Al final, el sujeto se convierte en modelo de su modelo, y el imitador se transforma en imitador de su imitador. O sea que siempre se evoluciona hacia más reciprocidad, y por tanto hacia más conflictividad. Es lo que llamo una relación de dobles. En el fuego cruzado de la rivalidad, el objeto desaparece; muy pronto, la única obsesión de los dos rivales consiste en derrotar al contrario y no en conseguir el objeto, que pasa a ser superfluo, llegando a constituir un simple pretexto para la exasperación del conflicto. Los rivales se van volviendo cada vez más idénticos entre sí, se convierten en dobles el uno del otro” (OC:52).

reconocimiento social que se persigue por ese deseo de ser. “No es, evidentemente,, el espacio físico lo que mide la *distancia* entre el mediador y el sujeto deseante. Aunque la lejanía geográfica pueda constituir un factor, la distancia entre el mediador y el sujeto es fundamentalmente espiritual” (MR:15). Lucien Scubla lo expresa de otro modo: “El tipo de mediación no depende de la distancia espacial, sino de la distancia social, en otras palabras, del rango”¹⁹⁷. El salto de lo físico a lo metafísico coincide así con la desaparición en la escena del papel que ha cumplido el objeto en las primeras etapas de desarrollo del deseo mimético. Coincide también, una vez más, con la intensificación del deseo que va de la mano de la irrupción de la mediación doble. “A medida que en el deseo aumenta el papel de la *metafísica*, disminuye el papel de la *física*. Cuanto más se acerca el mediador, más intensa se hace la pasión y más se vacía el objeto de valor concreto” (MR:81).

Tenemos ahora un sujeto-mediador y un mediador-sujeto, un modelo-discípulo y un discípulo-modelo.[...] Es la estéril oposición de los contrarios, cada vez más atroz y cada vez más inútil a medida que los dos sujetos se aproximan el uno al otro y se intensifica su deseo. -Cuanto más intenso es el odio, más nos aproxima al execrado rival. [...] Así pues, los hermanos enemigos siempre avanzan, para su mayor rabia, por los mismos caminos (MR:93).

Algunos se anticipan en la concepción girardiana y parecen presentar a la rivalidad mimética como equivalente necesario del deseo mimético, olvidando así que el deseo, al definir nuestra humanidad, describe también nuestra bondad originaria como criaturas.

Aunque el gran responsable de las violencias que nos abrumen sea el mimetismo del deseo humano - advierte Girard-, no hay que deducir de ello que el deseo mimético es en sí mismo malo. Si nuestros deseos no fuera miméticos, estarían fijados para siempre en objetos predeterminados, constituirían una forma particular del instinto. Como vacas en un prado, los hombres no podrían cambiar de deseo nunca. Sin deseo mimético, no puede haber humanidad. El deseo mimético es, intrínsecamente, bueno (VEOS:33).

Es incluso, muy bueno, pues a él debemos “no solamente nuestras tradiciones, sin las cuales no podríamos nada, sino, paradójicamente, todas las innovaciones a las que hacemos tanto caso hoy día” (CE:55). El mimetismo de nuestro deseo estaría en la base de todos los

¹⁹⁷ L. Scubla, “Sur une lacune de la théorie mimétique: l’absence du politique dans le système girardien”, *Cités*, 53, p.131.

atributos distintivos y benéficos de la condición humana: la libertad, la racionalidad, la creatividad¹⁹⁸. Por supuesto, todo ello es la cara de una moneda que también tiene su cruz pues el mimetismo del deseo, siendo el responsable de lo mejor, también es el responsable de lo peor de la naturaleza humana, algo que Girard interpreta como el “precio de nuestra libertad”¹⁹⁹.

Ahora bien, antes de prolongar el razonamiento hasta las últimas consecuencias socio-políticas de la teoría mimética, no está de más regresar a la fuente originaria de la antropología del deseo mimético. Se suele perder de vista que la teoría mimética, antes de afirmar el mimetismo (o, cuando menos, al mismo tiempo que lo afirma) define al hombre como un ser de deseo, cuyo ser depende de su deseo o, para ser más precisos, cuya construcción del ser depende del deseo. “El deseo es constitutivo de lo humano, está en el origen de la existencia del yo”²⁰⁰. La particularidad de este deseo es que se toma prestado de Otro, es decir, que es en la alteridad y por la alteridad por lo que el hombre define su deseo y lo persigue. Esta constatación podría resultar chocante y comprometedora. Y es que, hasta este momento, ha sido la lógica del mimetismo, en sus distintas variantes y acepciones, usos y alcances, la que ha orientado nuestro razonamiento: teoría mimética, hipótesis mimética, paradigma mimético, antropología mimética, ciclo mimético, etcétera. El profundo calado de la idea del mimetismo ha podido, y puede, llevarnos a engaño y cegarnos a la hora de considerar la realidad que se esconde tras ella, pues en efecto el mimetismo es, en Girard, el adjetivo que describe la cualidad esencial que define al hombre (y no al revés). El hombre no es principalmente, según la teoría girardiana, un animal que se define por la imitación (incluyendo, entre otros, la de los deseos), sino un ser que se define por el deseo, cuya particularidad consiste en que se define miméticamente. No perdamos de vista, pues, lo esencial: el hombre se define por el deseo.

La significativa ausencia de una reflexión sistemática sobre la preeminencia del deseo

¹⁹⁸ “La técnica y la ciencia modernas lo muestran admirablemente. Estudie historia de la economía mundial y verá que desde el siglo XIX todas las naciones que, en un momento dado, han parecido destinadas a no jugar más que un papel subalterno, carente de “creatividad”, como hubiera dicho Montaigne, se han revelado siempre, más tarde, como más creadoras que sus modelos” (CE:55).

¹⁹⁹ “Es responsable de lo mejor y lo peor que tenemos, de lo que nos sitúa por debajo de los animales tanto como de los que nos eleva por encima de ellos. Nuestras interminables discordias son el precio de nuestra libertad” (VEOS:34).

²⁰⁰ J.-M. Oughourlian, *Notre troisième cerveau. Une nouvelle révolution psychologique*, op.cit., p.48.

en la definición mimética del Hombre ha merecido atención en publicaciones anteriores²⁰¹. A nuestro entender, ha sido curiosamente marginado por los estudiosos de la teoría mimética. Sólo en rarísimas ocasiones Girard ha sido interrogado sobre la posibilidad de hipostasiar el deseo en su teoría²⁰², lo que prueba que la cuestión late problemáticamente en la definición de la antropología mimética, aunque no ha sido resuelta debidamente. Es posible trazar, a nuestro parecer, un estrecho vínculo entre la definición del hombre como ser de deseo y su potencial politicidad.

Deseo, condición criatural, trascendencia y politicidad

Introducir la idea del deseo como definición fontanal de lo humano dista mucho de ser una elección inocente. Su contenido debe ser analizado en el contexto general de la afectividad humana, bajo la mirada interpretativa de una metafísica antropológica seria²⁰³. Es en esta dirección en la que habría que comenzar apuntando que el deseo es, en primera instancia, fundamentalmente el reflejo de una carencia, de una ausencia que se trata de colmar. La tradición filosófica ha abordado la temática del deseo (*epithymia* griega; *concupiscentia* o *cupiditas* de los latinos) desde el binomio conceptual carencia/satisfacción, sin desatender el mecanismo homeostático ordenador del metabolismo fisiológico: la presencia del deseo denota una perturbación o desequilibrio (estado carencial) que origina en el organismo un conjunto de procesos (apropiación de lo deseado) tendentes a restablecer el equilibrio alterado (satisfacción). No obstante, e integrando estos elementos, definir al hombre como un ser de deseo (como hace Girard) es afirmar mucho más: es presentar al hombre como un ser-a-ser (según el deseo metafísico), vinculando el misterio de su naturaleza con su condición criatural y, por ende, limitada y finita. El deseo es así carencia, limitación de un ser que arrastra necesaria y trágicamente su condición contingente e inacabada. Pero la cosmovisión del deseo de la antropología mimética lo inscribe, como ya se sabe, en el espacio de la alteridad, tanto objetiva (el objeto deseado), como subjetiva (el otro, modelo o rival). Es

²⁰¹ Cf. D. González, "Entre Charybde et Scylla: une théorie mimétique du politique", *Cités, op.cit.*

²⁰² "Pregunta: ¿no piensa usted que está hipostasiando el deseo? Respuesta: No lo creo. Si el deseo es el mismo para todos los hombres, si nunca ha habido un mismo deseo, no hay razón para no hacer de él el verdadero 'sujeto' de la estructura, sujeto que remite de hecho a la mimesis. Evito decir 'sujeto deseante', para no dar la impresión de recaer en una psicología del sujeto" (DCC:404).

²⁰³ Se localiza aquí una contradicción con las intenciones expresadas por René Girard cuando subraya que pretende fundar una "antropología no filosófica, sin ninguna definición metafísica, a priori, del hombre". Intervención de René Girard en la mesa redonda organizada por la revista *Alternatives non violentes*, enero 1980. J.-P. Dupuy, "Mimésis et Morphogénèse", en Deguy Michel, Dupuy Jean-Pierre (dir.), *René Girard et le problème du mal*, Paris, Grasset, 1982, p.232.

el deseo triangular en el que, no obstante, la preeminencia es ostentada por el Otro antes que por el objeto, que difumina su relevancia progresivamente. Así pues, la dimensión intersubjetiva recibe, en Girard, el foco principal del protagonismo metafísico del deseo. Una alteridad teñida de emulación y amenazada por la ansiedad de no obtener satisfacción. “Desear -dice Lagarde en su análisis del deseo mimético-, es sufrir por no ser como el Otro y esforzarse por copiarle, es estar en la carencia *de ser* y no saber como escapar”²⁰⁴.

De este modo, la centralidad del deseo en el hombre remite lógicamente a la idea de un ser atravesado por la promesa de una plenitud de la que carece, y que el Otro le promete. De ahí también la tendencia a la acción, la tensión propia de su dinámica inherente, su orientación congénita al movimiento. El deseo es intranquilidad, turbación, potencia insaciable, llamamiento al acto. No se debe olvidar que no habría deseo sin la promesa de su anhelo. En el marco de una antropología de la privación y la insuficiencia metafísicas, nos sentimos conducidos sin posible escapatoria hacia un fundamento teo-ontológico del hombre: la criatura creada a imagen de Dios, el hombre como *imago Dei*. Este fundamento ilumina mejor, asimismo, el ámbito antes apuntado de la intersubjetividad del deseo, que remite, en nuestro caso, a una trascendente alteridad superadora y originaria con el Otro, en la que encuentra su espacio la antropología girardiana. La metafísica del deseo se traslada así a su sede inaugural, el binomio Dios-Hombre, pues no es aprehensible la idea de criatura (con las notas ya apuntadas de privación, carencia, finitud y contingencia) sin la de Creador²⁰⁵. Y es que indagar en las profundidades del deseo es imposible fuera de los márgenes una antropología teológica, deudora tanto de una Teología de la Creación como de una Teología del pecado original. Preservar un adecuado equilibrio en esta tensión entre pecado y creación se nos antoja capital para comprender adecuadamente la delicada armonía normativa en la que se mueve la teoría girardiana del deseo metafísico. Porque no es enteramente correcto, como sugiere François Lagarde, que subyazca al deseo mimético una concepción pesimista y diabólica del hombre. El deseo mimético no es sólo, en el plano teológico, el resultado del pecado de los orígenes sino también el producto de la revolucionaria idea cristiana de Creación. Idea de Creación especialmente feliz para definir de modo completo la raíz metafísica profunda del deseo mimético, pues si bien, por un lado, el Hombre (como

²⁰⁴ F. Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, op.cit., p.33.

²⁰⁵ Esta perspectiva es portadora de una potente capacidad evocadora a la hora de entender nociones girardianas clave como la “trascendencia desviada”, así como la conexión de la temática del deseo mimético con el pecado original.

criatura) es la plasmación de una indigencia relacional originaria (“no es bueno que el Hombre esté solo”), por otro, y en tanto portador del aliento de la huella divina en su naturaleza, es la expresión de la tensión hacia una plenitud que halla su asiento en la Trascendencia. Privación, carencia y alteridad reciben así su más sólido fundamento. Sin embargo, con eso y con todo, es cierto que sólo con estos elementos la idea del deseo queda todavía huérfana de su trazo más definitorio. De ahí la importancia de injertar el trágico misterio del pecado original en toda esta antropología teológica. Y es que sólo el pecado de los orígenes dota al deseo mimético de sus últimos perfiles: en primer lugar, al agravar la limitación, privación y carencia (convertidas ahora en mancha, pobreza y orfandad del exilio) de lo humano creatural; en segundo lugar, al desviar con la ignorancia de su mirada (otra forma de carencia) el lugar de la satisfacción de su penuria, miopía que se proyecta en una alteridad desviada, desde la Trascendencia, fuente original, a la inmanencia, copia mentirosa y diabólica. La idea girardiana de “trascendencia desviada” adquiere en este contexto una luz particular. La fascinación por un el Modelo-Rival es el reflejo del desvío de una mirada que encuentra en la Trascendencia su morada. El Otro divinizado es la factura que paga el Hombre por el pecado original, lo que explica que Girard afirme “que los hombres serán dioses los unos para otros”, en la misma línea que Ernst Jünger (“De los altares olvidados han hecho los demonios su morada”) o de Max Scheler (“El hombre necesita un Dios o un ídolo”)²⁰⁶. Como escribe Lagarde, “la muerte de Dios deja un vacío en el fondo del hombre y el hombre va a buscar colmar ese vacío sin lograrlo nunca. La ausencia de Dios está por tanto en el origen del deseo mimético, ese orgullo, ese pecado original”²⁰⁷; en fin, al generar la mentira (“romántica”, como diría Girard) de su autosuficiencia, el pecado, alimentado por el orgullo, se define fundamentalmente por la búsqueda prometeica de la pseudo-divinidad satánica:

La caída es la única modalidad en la que el hombre, en su debilidad, puede concebir la trascendencia divina. Esta trascendencia debilitada y ensombrecida conserva rasgos del amor divino, pero de una forma invertida, desviada, monstruosa²⁰⁸.

Estos matices explican la razón por la cual la temática del deseo mimético adquiere

²⁰⁶ La cita de Scheler fue escogido por Girard como pórtico de *Mentira Romántica y Verdad novelesca*.

²⁰⁷ F. Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, op.cit., pp.30-32.

²⁰⁸ G. Fornari, “L’arbre de la faute, la révélation biblique de la violence”, en D. Mazzù (dir), *Politiques de Caïn*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p.244.

una connotación moral compleja y a veces ambivalente en los textos de Girard. Aunque se subraye a veces una tonalidad belicosa (es el problema de la rivalidad y la violencia), no se deben silenciar las resonancias positivas del mimetismo en cuanto que fundamento eminente del hombre, de su libertad, de su carácter de criatura abierta a la cultura y a las trascendencia y, por consiguiente, en tanto que signo de su marca divina.

Lecturas socio-políticas

La gran literatura destaca por su capacidad para penetrar en el torbellino psicológico de los sujetos que sufren el descenso a los infiernos metafísicos del deseo emulativo²⁰⁹. Este descenso es interpretado por Girard siguiendo la evolución de las distintas descripciones que nos ofrecen los grandes novelistas. La fotografía interna del alma sometida a la tiranía del mimetismo del deseo sigue, según Girard, un curioso paralelismo con la evolución social de las sociedades occidentales, caracterizadas por una reducción de la distancia espiritual entre los hombres, por la célebre igualdad de condiciones tan agudamente descrita por Tocqueville, y que se correspondería, en el lenguaje de Girard, con el universo moral de la desaparición de las diferencias, es decir, con el paso de la mediación externa a la mediación interna y doble. Según Girard, cada uno de los grandes novelistas-exploradores del deseo nos ofrece una fotografía del estado psico-social del deseo en cada una de las fases históricas en las que, progresivamente, se va manifestando el vertiginoso descenso del deseo mimético hacia las regiones inferiores del alma. “El deseo aparece, por tanto, -afirma Girard- como una estructura dinámica que se despliega de un extremo a otro de la literatura novelesca. Es posible comparar esta estructura a un objeto que cae por el espacio y cuya forma se modifica incesantemente gracias a la velocidad creciente infundida por la caída” (MR:89). Lo más significativo es este paralelismo entre psicología y sociología. Puesto que el concepto de distancia girardiano remite a la “distinción” espiritual entre los hombres, debe necesariamente registrar la irrupción histórica de una modernidad socio-política que se afirma precisamente en la eliminación paulatina de todas y cada una de las barreras religiosas, legales, morales, políticas y sociales que tradicionalmente habían diferenciado a los hombres en sus relaciones (o falta de relaciones). Según Girard, los Cervantes, Flaubert, Stendhal, Dostoievski y demás novelistas del deseo viven “en un auténtico laboratorio de observación histórica y

²⁰⁹ ”A medida que el mediador se aproxima, su papel crece y el del objeto disminuye. Con una intuición genial, Dostoievski instala al mediador en el primer plano de la escena y rechaza al objeto en el segundo”

sociológica” (MR:107). Se mantiene la estructura del deseo triangular pero la gran literatura novelesca relata la superación del umbral metafísico, el paso de la mediación externa a la interna, el triunfo del prestigio y el ser del modelo sobre las virtudes metafísicas del objeto. “El deseo triangular es uno se parte de Don Quijote y se llega a Pavel Pavlovitch” (MR:48).²¹⁰ El punto de partida del proceso de indiferenciación social se sitúa en el ámbito superior de la Diferencia (con mayúsculas), el espacio de la jerarquía espiritual que define los vínculos individuales dentro de la lógica de la mediación externa. Pero poco a poco, esas jerarquías se resquebrajan. Y sólo los grandes escritores perciben las consecuencias psicológicas de esta revolución espiritual, mucho más silenciosa que las grandes transformaciones socio-políticas, pero de mayor calado y profundidad. “En Cervantes, el mediador reside en un cielo inaccesible y transmite a su fiel un poco de serenidad. En el Stendhal, este mismo mediador ha descendido a la tierra” (MR:14)²¹¹. La obra de Proust registra una nueva etapa del proceso. “Las leyes proustianas se confunden con las leyes del deseo triangular. Definen un nuevo tipo de mediación interna que aparece cuando la distancia entre mediador y sujeto deseante es todavía menor de lo que era en el Stendhal” (MR:29). El proceso culmina así en la psicología de la mediación interna, representada por el hombre del subterráneo, caracterizado por el “deseo metafísico puro” o “deseo abstracto” (esto, desprovisto de cualquier materialidad). “El hombre del subterráneo representa el último estadio de esta evolución hacia el deseo abstracto. El objeto ha desaparecido por completo” (MR:82). La presencia del mediador se vuelve aquí omnipresente, su presencia ocupa ya todo el foco. Cuando la distancia desaparece, las diferencias que identifican a cada uno de los actores del drama psico-mimético se desvanecen completamente y sus identidades se doblan simétricamente. El sujeto es, a su vez, modelo de su modelo. El hombre carga a su deseo emulativo con todo el potencial trascendente que anida en la huella divina de su naturaleza profunda. Se vive un proceso de sacralización acelerada y contagiosa de todo lo humano como consecuencia derivada del pecado de los orígenes. Como todas sus promesas, el regalo envenenado de la serpiente se hace realidad: “Seréis como dioses”. Ernst Jünger tradujo el impacto de la rebelión prometeica en los tiempos modernos: “De los altares olvidados han

(MR:45).

²¹⁰ El ejemplo paradigmático de mediación externa es la relación entre Don Quijote y Sancho o, a otro nivel, entre el propio Don Quijote y los personajes heroicos de las novelas de caballerías (principalmente Amadís de Gaula). (MR:16)

²¹¹ La mediación externa domina, como vimos en la obra de Cervantes. “En Cervantes, evidentemente, esta distancia es infinitamente mayor” (MR:14). “En las novelas de Cervantes y de Flaubert, el mediador permanecía fuera del universo del protagonista; ahora está dentro de ese mismo universo” (MR:15).

hecho los demonios su morada”. Girard concluye la traducción en los términos de la teoría mimética: “Los hombres serán dioses los unos para los otros”²¹².

El proceso descrito por la “verdad novelesca” se acompaña con el crecimiento del resentimiento, pues el salto dialéctico que requiere el tránsito de la divinización del modelo al odio y el resentimiento, no es, en realidad, más que un pequeño paso para la lógica mimética²¹³. La modernidad abre la puerta, para Girard, del escenario de los “sentimientos modernos” descritos por Stendhal (el odio, el resentimiento, el odio impotente)²¹⁴, y más adelante por Max Scheler²¹⁵. “A medida que el mediador se aproxima y se pasa de es Stendhal a Proust y de Proust a Dostoievski, los frutos del deseo triangular se hacen más amargos” (MR:43). Ese odio es “la imagen invertida del amo divino” (MR:60), lo que viene a confirmar la desviación de la trascendencia que caracteriza al deseo mimético, y que encuentra de este modo su asiento de significación más profundo en el pecado de los primeros padres. Todo el pensamiento moderno bebe de esta tentación del orgullo originario, y amplifica, mediante la democratización religiosa, las posibilidades de una genuina usurpación humana de las propiedades de lo divino. “Detrás de todas las doctrinas occidentales que se suceden desde hace dos o tres siglos aparece siempre el mismo principio: Dios ha muerto, el hombre debe ocupar su lugar. La tentación del orgullo es eterna pero increíblemente orquestada y amplificada, se hace, en la época moderna irresistible” (MR:56). La

²¹² Así se titula el segundo capítulo de *Mentira Romántica*. (MR:53).

²¹³ “Como sabemos, la aproximación del mediador tiende a hacer coincidir las dos esferas de *posibilidades* cuyos centros ocupan respectivamente los dos rivales. El resentimiento que éstos experimentan recíprocamente no cesa, por consiguiente, de aumentar” (MR:41-42).

²¹⁴ “En *Les mémoires d'un touriste*, Stendhal previene a sus lectores contra lo que denomina los sentimientos *modernos*, frutos de la universal vanidad: ‘la envidia, los celos y el odio impotente’.[...] Stendhal afirma lo mismo, pero busca la fuente de este veneno espiritual en la imitación apasionada de individuos que en el fondo son nuestros iguales y a los que dotamos de un prestigio arbitrario” (MR:20).

²¹⁵ “Todos los fenómenos que estudia Max Scheler en *El resentimiento en la moral* dependen, en nuestra opinión, de la mediación interna. La palabra resentimiento subraya, además, el carácter de reacción, de réplica, que caracteriza la experiencia del sujeto en este tipo de mediación. [...], provocando así la especie que auto intoxicación psicológica que tan bien ha descrito Max Scheler. [...] El resentimiento es lo que nos impide, y en ocasiones impide al propio Scheler, percibir el papel que desempeña la imitación en la génesis del deseo. No sospechamos, por ejemplo, que los celos y la envidia, al igual que el odio, no son más que los nombres tradicionales dados a la mediación interna, nombres que, casi siempre, nos ocultan su auténtica naturaleza. [...] Todas las sombras se disipan si se reconoce a un mediador en el rival detestado. El propio Max Scheler se aproxima a la verdad cuando comprueba, en *El resentimiento en la moral*, que el hecho de ‘elegirse un modelo’ depende de una cierta disposición del espíritu a la comparación común a todos los hombres, [...]. Pero esta intuición permanece aislada. Sólo los novelistas devuelven al mediador el lugar usurpado por el objeto” (MR:18-20). Hemos modificado la traducción para recoger el título exacto de la célebre obra de Scheler, que no es *El hombre del resentimiento*, como recoge el traductor de Anagrama, reproduciendo sin más el título adoptado en francés, *L'homme du ressentiment*.

“trascendencia desviada”²¹⁶ define la esencia profunda de este mal congénito de la naturaleza humana, que se intensifica con la progresiva indiferenciación que impulsa la modernidad, coronación definitiva de la mediación interna que culmina en la mediación doble. Los hombres “eligen unos dioses de recambio porque no pueden renunciar al infinito” (MR:64). Si la modernidad se caracteriza, como recuerda Tocqueville, por la igualdad de condiciones, y si la indiferenciación es para Girard partera de la envidia y el odio, no debe extrañarnos que el proceso de la modernidad sea descrito como un proceso conducente a la intensificación de la carga violenta²¹⁷. “Si florecen los sentimientos *modernos* no es porque, de manera molesta y misteriosa, se hayan multiplicado las ‘naturalezas envidiosas’ y los ‘temperamentos celosos’, sino porque la mediación *interna* triunfa en un universo en el que, poco a poco, se borran, las diferencias entre los hombres” (MR:20). “La verdad profunda de lo *moderno* reside en la mediación interna. A partir de Proust, el mediador es literalmente ‘cualquiera’ y puede surgir ‘de cualquier sitio’ ” (MR:87). En la órbita de Tocqueville²¹⁸, de quien Girard no duda en señalar su parentesco con la concepción literaria de Stendhal²¹⁹, el académico francés subraya las falsas promesas de la modernidad y destaca, como lo hizo el autor de *La Democracia en América*, que la indiferenciación social, que debería haber acercado a los hombres, les ofrece “nuevas razones para odiarse”. El movimiento hacia la igualdad de condiciones no engendra por tanto la armonía prometida, sino una competencia agravada. “La creciente igualdad -la aproximación del mediador, diríamos nosotros- no engendra la armonía sino una concurrencia cada vez más aguda” (MR:126). “No es en la desigualdad pretérita sino en la igualdad actual, por imperfecta que esta sea, donde arraiga la lucha de las facciones” (MR:121).

Girard, consciente de los paralelismos de su visión con la ofrecida por Tocqueville, recoge un párrafo contenido en *La Democracia en América* que, según él, “ilumina vivamente el paso de la mediación externa a la mediación interna”. En él observaremos, no sin cierta

²¹⁶ “La trascendencia desviada es una caricatura de la trascendencia vertical” (MR:60).

²¹⁷ “Todos los papeles se intercambian y se reflejan en una doble imitación, cada vez más perfecta, que uniformiza cada vez más a los antagonistas. No es necesario ver aquí un simple efecto espejo, en el sentido lacaniano, sino una acción real que altera nuestras relaciones con el otro y termina por alterarnos a nosotros mismos, en la dirección incluso que creemos evitar oponiéndonos: cada vez más parecido, cada vez más idéntico al rival mimético. Este proceso de indiferenciación es inseparable del “cada vez más violencia” que nos amenaza en el momento presente” (ALLE:18).

²¹⁸ “Pero, si hay un autor mimético, ese es Tocqueville. Si hay una ciencia política, esa es la de Tocqueville” (ALLE:104).

²¹⁹ “Las dificultades se disipan con la lectura de un pensador como Tocqueville, quien no está lejos de

agradecida sorpresa, el acento que imprime el célebre pensador francés afincado en Estados Unidos en el siglo XIX (subrayemos, de pasada, la comunión de experiencias entre la biografía de Girard y la de Tocqueville) en la centralidad de un deseo, que si bien no era explícitamente definido como mimético, reunía todas las cualidades que nos sugieren un “aire de familia” con la teoría mimética:

Esta misma igualdad que permite a cada ciudadano concebir vastas esperanzas convierte a todos los ciudadanos en individualmente débiles. Limita por todas partes sus fuerzas, al mismo tiempo que permite la extensión de sus deseos.

... Han destruido los molestos privilegios de algunos de sus semejantes; encuentran la concurrencia de todos (MR:111).

Aunque fuente de beneficios materiales, esta concurrencia genera unos males espirituales que los filósofos de las luces han podido justificar²²⁰, pero que los novelistas de genio denuncian con una cruel ironía. “Pourquoi les hommes ne sont-ils pas heureux dans le monde moderne?”, se pregunta Girard en voz alta. Una pregunta que recuerda mucho a la formulada por Leszek Kolakowski: “¿Por qué está tan difundido el malestar en el bienestar de la modernidad y dónde están las fuentes de estos aspectos de la modernidad que tornan particularmente doloroso este malestar?²²¹”. Girard deja responder a Stendhal: “No somos felices, dice es Stendhal, porque somos vanidosos” (MR:107). Es la misma liberación y extensión del deseo, tan agudamente señaladas en la cita anterior de Tocqueville como fuente de una rivalidad desatada, la que es presentada en las utopías del humanismo ilustrado moderno, reasumidas y amplificadas más adelante por la revolución cultural de mayo del 68, como fuente de la reconciliación suprema del género humano. “El mundo moderno aspira a la igualdad entre los hombres y tiende instintivamente a ver las diferencias, aunque no tenga nada que ver con el estatuto económico-social de los individuos, como otros tantos obstáculos a la armonía entre los hombres” (VS:57). El balance de Girard de esta nueva cosmovisión social no puede ser más crítico²²².

El pleno desarrollo humanista que [los revolucionarios] esperan de un deseo por fin liberado no se

concebir la libertad como lo hace Stendhal” (MR:63).

²²⁰ I. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Aubier, Paris, 1947, p.64-66.

²²¹ L. Kolakowski, *La modernidad siempre a prueba*, Vuelta, México, 1993, p.14.

²²² “Le recuerdo que, según mi modo de ver las cosas, el hecho de que todas las sociedades se vuelvan semejantes, y evolucionen en el mismo sentido, no significa en absoluto que se vuelvan pacíficas” (CE: 99).

confirma nunca. [...] Los modernos imaginan siempre que sus malestares y sinsabores provienen de las trabas que oponen al deseo los tabús religiosos, las prohibiciones culturales,[...]. Nunca es cierto. [...] Cuanto más creen los hombres poder realizar sus utopías del deseo, en suma, cuanto más abrazan sus ideologías liberadoras, más trabajan, en realidad, para el perfeccionamiento del universo concurrencial en el seno del cual se ahogan (DCC:382-383).

Es éste un mal que anida en lo más profundo del pensamiento moderno, trabajado desde dentro por toda una “mística” (y una institucionalización) de la transgresión, convertida en nueva matriz del conformismo bienpensante de la posmodernidad líquida.

Todo el pensamiento moderno está distorsionado por una mística de la transgresión en la cual recae incluso cuando quiere escapar. [...] Incluso los más audaces, en nuestros días, no reconocen lo esencial que es la función protectora de la prohibición frente a los conflictos que provoca inevitablemente el deseo (DCC:384).

Con todo, lo más relevante para la orientación de nuestro trabajo es que esta extensión de los “sentimientos modernos”, esta intensificación de la psicología de la mediación interna definida por Girard como “la tendance cismática de la sociedad romántica y moderna” (MR:126), repercute tanto en Tocqueville como en Girard en las realizaciones socio-políticas, hasta el punto de determinar su más íntima naturaleza. Como observaremos detenidamente, la “carga” que empieza a manifestarse en las profundidades del alma aquejada por la trascendencia desviada, puede también “transferirse” políticamente y explicar las crisis y cambios de la estructura y naturaleza del poder, toda vez que la desintegración que se describe se refleja tanto en la interioridad del sujeto como en la exterioridad de lo social. “El subterráneo es una desintegración del ser individual y colectivo” (MR:88), advierte Girard. La intensificación del proceso responde también, según Girard, a esta dinámica psico-social que se expresa en el desplazamiento de lo individual a lo colectivo. “El deseo metafísico se hace cada vez más general. En Cervantes, la revelación novelesca está centrada en el individuo; en Stendhal y los restantes novelistas de la mediación interna, el acento se desplaza hacia la colectividad” (MR:136). Así, la intensificación del deseo metafísico se imprime de acuerdo con la lógica de dos formas complementarias: agravación (interior) y propagación (exterior).

Este avance del deseo metafísico se opera en dos frentes diferentes. La enfermedad ontológica se agrava en las regiones ya contaminadas; se extiende, por otra parte, a unas regiones hasta entonces en

contaminadas. Esta invasión de tierras vírgenes es lo que constituye el tema real de Madame Bovary (MR:137).

La capacidad de la hipótesis mimética para trasladarse del espacio individual al terreno colectivo sin truncar la energía antropológica que la impulsa, este “individualismo metodológico complejo” (como también lo llamará Jean-Pierre Dupuy), ha sido analizado en estos términos por Pierpaolo Antonello:

Esta hipótesis, bastante sencilla en el fondo, no sólo permite estructurar las dinámicas relacionales del individuo, y las distintas configuraciones psicopatológicas que se relacionan con la definición de su identidad, sino también percibir las funestas consecuencias del mimetismo a nivel social, donde llega a convertirse en la matriz de numerosos conflictos que desembocan en resentimientos y violencias colectivas²²³.

En esta misma dirección, uno de los elementos más llamativos de la obra del primer Girard, y que contrasta significativamente con el “autismo político” con el que se acostumbra a descalificar su obra, es su insistencia en la correspondencia socio-política de sus interpretaciones literarias. Una de las citas más ilustrativas en este sentido la encontramos en *Mentira romántica*. En ella se afirma la equivalencia entre regímenes políticos y localización de las coordenadas en la escala de la mediación interna. “La mediación de Don Quijote es una monarquía feudal, a veces más simbólica que real. La del hombre del subterráneo es una serie de dictaduras, tan feroces como temporales. Las consecuencias de este estado convulsivo no están limitadas a una región cualquiera de la existencia; son propiamente *totalitarias*” (MR:88). El contraste radical entre regímenes políticos, opuestos según ciertos manuales de historia política, se desvanece ante la continuidad que se subraya entre ellos según la lógica de la antropología mimética. Así, “la monarquía absoluta es una etapa hacia la revolución y las formas más modernas de la vanidad” (MR:109). Los procesos políticos en que se manifiesta el cumplimiento moderno de la libertad política “engendran o agravan la vanidad”. En todo ello resucita la “la antigua idea de que es más difícil vivir como hombre libre que como esclavo”, y que “penetra todo el pensamiento social y político de Stendhal” (MR:63). Se pueden hallar otras significativas referencias de esta peculiar concepción girardiana sobre las equivalencias psico-políticas. Al hablar de las transformaciones aceleradas de determinadas estructuras socio-políticas frente al ritmo más moderado del cambio que se imprime en otras

²²³ P. Antonello, J.C de Castro Rocha, “Una larga argumentación de principio a fin”, *Los orígenes de la*

naciones, Girard señala la equivalencia literaria.

Rusia ha pasado sin transición de las estructuras tradicionales y feudales a la sociedad más *moderna*. No ha conocido el interregno burgués. Stendhal y Proust son los novelistas de este interregno. Ocupan las regiones superiores de la mediación interna. Dostoievski ocupa las regiones más bajas (MR:45).

No cabe duda: “el triunfo de la vanidad coincide con el debilitamiento del universo tradicional” (MR:65). “La sociedad moderna no es más que una *imitación negativa* y el esfuerzo por salir de los caminos trillados hace caer invenciblemente a todo el mundo en un atolladero” (MR:94).

Podemos extraer diferentes conclusiones de esta reflexión. En primer lugar, se destaca que cada régimen político se corresponde con una determinada situación en la cartografía del deseo mimético. Esta idea se expresa de forma más privilegiada en el estudio de Girard sobre Shakespeare:

Al igual que el “amor verdadero” de las comedias, la política, en Julio César, siempre es reflejo directo o indirecto de lo que está a punto de producirse, en otro nivel, en el tablero mimético (SH:254).

Ahora bien, más allá de la constatación de esta equivalencia psico-socio-política, interesa profundizar en la lógica que gobierna esta relación. ¿Son las transformaciones sociales las que se manifiestan en la psicología de las relaciones humanas, orientando su dinámica interna? ¿O es más bien al revés? Girard no parece aclararlo aunque, como veremos más adelante, parece atribuir una responsabilidad mayúscula al cristianismo, verdadero foco y origen de la indiferenciación humana. Pero independientemente de todo ello, lo que sí parece evidente es que, por la lectura de sus obras, podemos deducir que la intensificación de la psicología mimética en el sentido de la mediación interna tiende a expresarse en el ámbito colectivo, y que una de esas expresiones puede ser la política. “En éste y en otros casos, la aproximación engendra el conflicto. Se trata de una ley fundamental que gobierna tanto el mecanismo del ‘amor cerebral’ como la evolución social” (MR:99).

¿Cómo representar una cierta legalidad de las transferencias psicológicas del reino de la mediación interna a las estructuras políticas? La intensidad de las oposiciones miméticas

que se produce con el avance de la indiferenciación social, es decir, el predominio de la mediación interna sobre la externa, se manifiesta como una “carga” que, a lo que parece, puede “descargarse” en el ámbito político. El resultado es un mayor crecimiento de las prerrogativas del poder, que se afirma primero como dictadura para insinuarse después con las propiedades de un sistema totalitario. En el ámbito de la monarquía absoluta, “la teoría del ‘derecho divino’ define perfectamente el tipo especial de *mediación externa* que florece en Versalles y en toda Francia durante los dos últimos siglos de la monarquía” (MR:109) La existencia en este universo de mediación externa “es una perpetua imitación de Luis XIV. El Rey Sol es el mediador de todos los seres que lo rodean” (MR:109). Es un universo de muy débil conflictividad pues al quedar el médiateur “separado de sus fieles por una prodigiosa distancia espiritual”, “el rey no puede convertirse en el rival de sus propios súbditos” (MR:109). Girard nos ofrece un ejemplo tan morboso como revelador de esa débil intensidad de los conflictos miméticos: “M. De Montespan sufriría más si su mujer lo engañara con un simple mortal” (MR:109). La proyección política de este universo espiritual, de esta atmósfera social, se manifiesta en una régimen político cuyos poderes sólo son “absolutos” de nombre.

La revolución “destruye una única cosa, la más importante, aunque parezca vacía a las mentes vacías: el derecho divino de los Reyes” (MR:110). Una declaración simbólica, metafísica si se quiere, y, por tanto, de la máxima importancia de acuerdo con la lógica del deseo mimético. “La mediación externa del cortesano ha sido sustituida por un sistema de mediación interna del que hasta el seudo-monarca forma parte” (MR:110). El rey deja así de ocupar la posición de único modelo para convertirse en un modelo entre tantos, un modelo sometido a la competencia de otros modelos. “¿Qué se puede imitar cuando ya no se imita al ‘tirano’? Se copian entonces los unos a los otros” (MR:110). “La idolatría de uno sólo es sustituida por el odio de cien mil rivales” (MR:110-111). La mediación externa se encuentra así amenazada en su propia raíz. Este derrumbe anticipa la realidad cotidiana en la que nos hemos acostumbrado a coexistir (más que a convivir), un mundo en el que se registra una explosión democrática de nuevos modelos sociales promovidos por el nuevo sistema mediático-económico, tan acertadamente denunciado por el filósofo marxista heterodoxo Michel Clouscard²²⁴ con su fórmula del “capitalismo de seducción”, y del que Girard ofrece

²²⁴ M. Clouscard, *Le capitalisme de la séduction. Critique de la social-démocratie libertaire*, Delga, Paris, 2009.

aquí su particular visión en clave mimética:

Lo realmente significativo de los tiempos modernos es que el abanico de modelos entre los que se puede elegir se ha vuelto mucho más amplio de lo que era antes. Aunque existan, entre los seres humanos, grandes diferencias de poder adquisitivo, entre nosotros ya no hay diferencias de casta o de clase social en el sentido tradicional. Toda mediación externa se ha venido abajo desde el momento en que las personas que pertenecen al nivel social más bajo desea lo mismo que tienen las que están en el nivel más alto. Piensan que deberían poseer las mismas cosas, dado que les persigue por todas partes la misma publicidad²²⁵, mientras que en el pasado la igualdad en cuanto al deseo, en cuanto a los deseos concretos, era algo inconcebible. El acceso a ciertos bienes y mercancías se hallaba muy limitado, estando estrictamente codificado y controlado con unas diferencias sociales y económicas extremadamente rígidas (OC:56-57).

Es interesante señalar que la interpretación de las categorías girardiana de “mediación” (interna y externa) admite, desde *Mentira romántica*, una interpretación sociológica en términos de rivalidades entre clases sociales. Los hombres, acostumbrados psicológicamente a los usos y costumbres de una sociedad tradicionalmente estratificada, sufren la tortura de la desorientación social que acontece con el progreso imparable de la igualdad de condiciones. Esta igualación, lógicamente, en vez de calmar la hoguera de las vanidades humanas, azota el fuego de una concurrencia cada vez más viva porque, como recuerda Girard, “se precisa una comparación para descubrirse superior a los demás hombres” y “quien dice comparación dice aproximación, implantación en el mismo plano y, hasta cierto punto, identidad de tratamiento entre las cosas comparadas” (MR:108). La igualdad antecede a la comparación, y ésta es la base de la confrontación. “No es posible negar la igualdad entre los hombres sin haber comenzado por plantearla, aunque sea fugazmente” (MR:108). La primeras víctimas de este proceso irreversible se cuentan entre los miembros de las clases superiores, habituados a disfrutar de unos privilegios históricos que, aunque conservan una silenciosa y débil presencia en la psique colectiva e individual, se han visto definitivamente amenazados por las nuevas revoluciones socio-políticas. “El noble que compara ya es, en un sentido social, algo más noble pero, en un sentido espiritual, lo es un poco menos” (MR:108). Es por tanto la proximidad de las nuevas clases sociales la que agudiza el sentido de pertenencia e identidad

²²⁵ Esta cita de Andy Warho es muy elocuente a este respecto: “Lo genial de este país es que los Estados Unidos han iniciado la tradición según la cual los consumidores más ricos compran casi siempre lo mismo que los más pobres. Cuando se ve un anuncio de Coca-Cola por la tele, uno sabe que el presidente bebe, que Liz Taylor bebe Coca-Cola y que, por supuesto, uno mismo también bebe Coca-Cola. Una botella de Coca-Cola es lo que es, y no por tener más dinero podéis adquirir una mejor que la que se bebe el mendigo de la esquina”. A.

de los miembros de la nobleza. A título individual, los nobles serán el modelo del “ser apasionado por excelencia”. A título colectivo, “la nobleza, en tanto que clase, está abocada a la vanidad” (MR:108). Esta nueva situación es el preludio de su decadencia. “Por consiguiente, la clase noble es la primera en hundirse en la decadencia. Y la historia de esta decadencia se confunde con la ineluctable evolución del deseo metafísico” (MR:109).

En efecto, la nobleza anuncia el camino del futuro progreso de los daños irreversibles causados por el deseo metafísico en la condición humana: “A partir de ese momento, la nobleza ya no dejará de guiar hacia la vanidad a las demás clases sociales entregadas a su imitación y de preceder las en el camino fatal del deseo metafísico” (MR:108-109). A nivel colectivo, y después de que la monarquía se haya disuelto definitivamente en su identidad tras la irrupción de las nuevas clases emprendedoras y pujantes, la nobleza se ve sometida también a la presión de la burguesía. Sus relaciones pasan de la mediación externa a la mediación interna hasta transformarse en el prototipo sociológico de la dinámica de la mediación doble. Curiosamente, la decadencia de la nobleza coincide con la afirmación violenta de sus reivindicaciones como clase, algo muy interesante si se analiza en clave política. La nobleza se constituye como “partido político” en el momento preciso de su máximo declive. “Inicialmente existió la nobleza; llegó a continuación la clase noble; finalmente no quedó más que un partido” (MR:117). La transferencia política de las tensiones miméticas se produce sólo en el instante de la máxima indiferenciación, de la máxima “carga” mimético-social que coincide con la situación paroxística de la mediación doble. La nobleza se afirma y se reivindica social y políticamente como clase justo en el momento en que la burguesía se le presenta como modelo fascinante de una alteridad simétrica. El “odio” de clase surge en la igualdad social y por la igualdad social. Dos clases que desean lo mismo se afirman en sus respectivas diferencias cuando estas diferencias están ya a punto de desaparecer del todo. Cuanto mayor es la igualdad mayor es la ilusión de la diferencia. Cuanto mayor es la indiferencia, más insoportables se vuelven las escasas diferencias que sobreviven.

El paso de la mediación externa a la mediación interna constituye la fase suprema de la decadencia de la nobleza. [...] Pero la nobleza podía destruirse a sí misma deseando aquello de lo que la privaba la burguesía y entregándose a los ignominiosos sentimientos de la mediación interna. [...] Mediatizadas la una por la otra, ambas clases desean, a partir de ese momento, las mismas cosas de la misma manera.[...] A través del mismo odio que siente por él, el noble se aproxima incesantemente al

burgués. [...] Mediatizada por la mirada burguesa, la nobleza copia a la burguesía sin llegar siquiera a darse cuenta.[...] Así es como, por odio a la burguesía, se aburguesan. [...] la doble mediación triunfa por todas partes, [...] (MR:112-114).

Creiendo erradicar las causas del sufrimiento humano mediante la supresión de la diferencia, los revolucionarios amplifican con sus nuevas utopías igualitarias la presencia del mal que querían combatir. “Los revolucionarios creían destruir toda la vanidad destruyendo el privilegio noble. Pero ocurre con la vanidad lo mismo que con esos cánceres inoperables que se propagan agravados por todo el organismo justo cuando se los considera extirpados” (MR:110). Con el derrumbe de la mediación externa, asistimos a la irrupción del Imperio de la envidia. El espacio de la mediación externa es pacífico, el ámbito de la mediación interna es violento. No podríamos resumir de modo más inequívocamente girardiano la profanación mimética del dogma moderno, que construye toda utopía armoniosa a costa de la nivelación humana. Como plantea Charles Ramond:

En una sociedad de casta, o aristocrática, en efecto, el mediador de los deseos (el rey, el noble) está tan lejos de mí que yo no puedo siquiera soñar con entrar en rivalidad con él. En una sociedad democrática, sin embargo, ya que todos tienen por definición el mismo derecho de acceso a todo, la imitación de los deseos será constante, omnipresente, rivalitaria²²⁶, conflictiva y agotadora.²²⁷

Girard se inspira en Balzac para encarnar en la monarquía absoluta la representación simbólica del dique frente a esta nueva realidad de la competencia. “También Balzac afirma que la multitud moderna, cuya avidez ya no está contenida ni retenida por la monarquía dentro de unos límites aceptables, no tiene más Dios que la envidia” (MR:111). Este es el momento que escoge precisamente Girard para recoger su célebre afirmación: “Los hombres serán dioses los unos para los otros” (MR:111). En el mundo en el que uno sólo era el Sol, la luz cegadora de su reinado iluminaba a todos por igual y el foco se hacía soportable para el ojo humano. Por el contrario, en el universo de la democratización divina, en el que todos los hombres son dioses, la luz ciega por completo a los hombres sumergidos en el torrente de la envidia, el odio y la impotencia del resentimiento. La proyección política de esta nueva realidad no se hace esperar. Para empezar, la nueva Corte amplía sus dominios en relación

²²⁶ Se adopta voluntariamente aquí el galicismo, por la frecuencia del término en la obra de Girard.

²²⁷ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.60.

con la Corte del Rey-Sol. Es una primera forma de expresar el crecimiento del poder que acompaña la nueva estructura política. “La corte democrática que sucede a la corte monárquica se hace cada vez más grande, más anónima, más injusta” (MR:125). Girard recuerda que Tocqueville ya registró el nuevo espíritu que reinaba en las cortes “democráticas”²²⁸. Como se puede observar, no es sólo que las fronteras del poder se amplifiquen, es también su propia lógica operativa la que se transforma, haciéndose más anónima e injusta. ¿Nos encontramos aquí ante una forma de definir al Nuevo Estado como estructura impersonal frente a la encarnación personal del gobierno tal y como se expresaba en la monarquía tradicional?

En todo caso, esta dinámica girardiana que impulsa al mimetismo hacia el crecimiento del poder nos parece una novedad digna de ser desarrollada. Para Girard, son los novelistas los primeros que perciben esta nueva realidad, aunque la definan de acuerdo con su propio vocabulario. Un vocabulario que el propio Girard no va a dudar en traducir al lenguaje político, para nuestra comprensión contemporánea. “Stendhal, Flaubert, Tocqueville califican de ‘republicana’ o de ‘democrática’ una evolución que hoy llamaríamos *totalitaria*” (MR:126). Mientras que en el tablero mimético asistimos al empuje de la mediación interna, en el tablero político esta nueva cosmovisión antropológica se traduce en un crecimiento imparable del poder. “A medida que el mediador se aproxima y van disminuyendo las diferencias concretas entre los hombres, la oposición ocupa una porción cada vez mayor de la existencia individual y colectiva.[...] Eso es, exactamente, lo que debemos denominar totalitarismo” (MR:126). La “carga” de las oposiciones humanas regidas por los sentimientos modernos (envidia, resentimiento) se “descargan” en las formas modernas de la política. Este fenómeno psico-social se produce porque “les aspects politiques et sociaux de ce redoutable phénomène ne se distinguent pas de ses aspects personnels et privés”. El totalitarismo es un epifenómeno que registra la progresión imparable de los deseos humanos, cuyos frutos recoge el poder para alimentar su propio ego. “Existe totalitarismo cuando se llega, de deseo en deseo, a la movilización general y permanente del ser al servicio de la nada” (MR:127).

La base antropológico-mimética opera a modo de infraestructura que determina la superestructura ideológica en la que se afirman las principales corrientes y tendencias del pensamiento moderno. Esto explica que la matriz del pensamiento moderno opere, a su modo,

²²⁸ “Tocqueville habla igualmente del ‘espíritu de corte’ que reina en las democracias” (MR:111).

como un agente más al servicio de una metafísica de la identidad. Una metafísica para la que la eliminación de cualquiera de las escasas diferencias subsistentes tras la nivelación revolucionaria de la igualdad de condiciones, se convierte en el único fin compartido, aunque pueda admitir diferentes modulaciones estratégicas según las singularidades de esta familia ideológica que nace del igualitarismo uniformizador. De hecho, las distintas versiones ideológicas de esta casa común se presentan como rivales encarnizadas y reproducen la estructura mimética de oposición, del mismo en que lo hacían las clases sociales sometidas al proceso de nivelación espiritual. “La paradoja de una aristocracia que se democratiza por odio a la democracia en ninguna parte es tan deslumbrante como en la vida política. [...] Por otra parte, la ideología *ultra* sólo es la pura y simple inversión de la ideología revolucionaria. Todo en ella es *reacción* y revela la esclavitud negativa de la mediación interna. El reino de los partidos es la expresión política natural de esta mediación. No son los programas los que engendran la oposición; es la oposición lo que engendra los programas” (MR:116). Esta oposición encuentra su base en los vaivenes de la estructura antropológica de la sociedad, en las leyes de la psicología “interdividual” que la gobierna. Las ideologías, en cuanto a ellas, proyectan los sufrimientos de un deseo metafísico sometido a la presión de una concurrencia universal dictada por la lógica de la mediación interna. “Las ideologías rivales no hacen mucho más que reflejar esta desdicha y esta incapacidad; sólo deben su poder de seducción al secreto apoyo que se ofrecen los contrarios. Frutos de la escisión ontológica, cuya dualidad refleja la inhumana geometría, sirven en cambio de alimento a la concurrencia devoradora” (MR:126). Individualismo burgués, republicanism revolucionario, nuevas ideas y teorías que no encuentran otro asiento que la simetría concurrente del Imperio de lo Mismo. “Ideas y sistemas, teorías y principios se enfrentan en parejas opuestas, determinadas siempre negativamente. Las oposiciones están devoradas por la simetría. Sólo juegan un papel decorativo. El individualismo pequeño-burgués concluye con la grotesca apoteosis de lo Idéntico y de lo Intercambiable” (MR:139). La convergencia ideológica obedece a las mismas leyes del mimetismo que habían penetrado socialmente merced a la indiferenciación progresiva que disolvió la estratificación de la sociedad tradicional²²⁹. De hecho, la indiferenciación ideológica es solidaria históricamente de la igualdad social de condiciones.

²²⁹ Digamos de paso que las oposiciones miméticas admiten otras declinaciones, aparte de la política o la ideológica. Una de las más interesantes, aunque esbozada a penas, es la que señala Girard entre el campo y la ciudad, oposición sin duda capital y de gran alcance en toda hermenéutica histórico-política de la modernidad: “Aparecen de nuevo, enfrentados, la provincia y París. Pero el centro de gravedad se ha desplazado claramente hacia París. Esta capital del deseo que cada vez más polariza las fuerzas vivas de la nación. [...] El número de los llamados aumenta incesantemente sin que aumente paralelamente el número de los elegidos” (MR:124-125).

“En Montesquieu, en los mejores de entre los grandes señores ilustrados del siglo XVIII, el espíritu aristocrático no se distingue del espíritu liberal” (MR:117). De ahí que el “racionalismo” del siglo XVIII sea noble hasta en sus “ilusiones humanitarias”, que dibujan una mentira romántica en clave filosófica: “Confía en la ‘naturaleza humana’. No toma en consideración lo irracional en las relaciones entre los hombres. No percibe la imitación metafísica que desbaratará los planes de la sana reflexión” (MR:117). El “racionalismo” se presenta, en este sentido, como un curioso resultado teórico del proceso de indiferenciación mimético social, que fuerza a la nobleza a afirmarse mediante su negación misma como casta, al copiar el impulso revolucionario que asume como modelo. “No tarda en ponerse en evidencia, además, que el racionalismo es la muerte del privilegio. [...] la nobleza no puede pensarse y permanecer noble sin destruirse en tanto que casta. Y puesto que la revolución obliga a la nobleza pensarse, la única opción que le queda a esta clase es la de pasar a mejor vida” (MR:117). Pero estas nuevas “ideas” no reflejan lo esencial, son de hecho descritas como “órganos inútiles”: “Las ‘ideas’ de los personajes flaubertianos están todavía más desprovistas de significación que las de los vanidosos stendhalianos. Recuerdan los órganos inútiles, frecuentes en el mundo animal,[...]” (MR:139).

Además, esta superestructura ideológica impulsa también la carrera imparable hacia el totalitarismo, alimentada incansablemente por una cada vez mayor intensificación y ensanchamiento de los márgenes sociológicos del deseo metafísico.

Los pensamientos modernos no han podido así surgir sino en un momento determinado de la historia, aquel en el que la simetría se agudizaba, en el que la ausencia de diferencias aparecía, en el que la nada que separa a los hermanos enemigos sugería de forma cada vez más fuerte la posibilidad de su unión.[...] Los pensadores modernos han intentado que las diferencias subsistían allí donde se creían desaparecidas, diferencias culturales y no naturales, por tanto diferencias que se podían borrar: diferencias de desarrollo histórico, diferencias de educación, diferencias sociales, económicas, familiares, psicológicas... el advenimiento de un orden nuevo estuvo largamente condicionado por la desaparición conflictiva de esas diferencias. Si la identidad inmediatamente constatable alrededor de nosotros no fuera una fuente de armonía, era por que seguía siendo superficial, mentirosa. Hacía falta sustituirla por una identidad más real. Este esfuerzo prometeico, necesitando cada vez más violencia, ha contribuido al ascenso del totalitarismo (AC:98-99).

La República representa, para Girard, el modelo de esta nueva caja de resonancia que encaja, golpe tras golpe, el empuje progresivo de la carga mimético-social que se filtra en el

espacio político ensanchando las prerrogativas del poder y haciendo disminuir las libertades concretas de los nuevos “ciudadanos”. Al estudiar las nuevas modalidades de la guerra moderna, Girard no puede dejar de observar las significativas transformaciones que se han producido. Las relaciones entre los nuevos actores de los conflictos bélicos y el poder de los Estados que conducen estas guerras ya no son las mismas que antes. Merece la pena detenerse en esta nueva reflexión, que refleja el giro radical de las nuevas estructuras políticas (y de los personajes históricas que las encarnan), nacidas al albur de la presión histórico-mimética que los grandes novelistas han observado antes que nadie:

Y ahí, es Napoleón, no es Federico II. Napoleón está más profundamente comprometido como jefe. Tiene forzosamente un lado revolucionario, porque no es ni el rey, ni el pueblo, sino que hace marchar al pueblo. Pelear a expensas de los campesinos es menos peligroso que forzar a los campesinos a combatir. Voltaire vio muy bien esto en *Cándido*. Nuestro héroe fue alistado por el ejército prusiano, al principio del cuento. Los sargentos reclutadores le hacen beber. Ahí, yo decía a mis estudiantes: “¿no hay algo que les sorprende? El rey no tiene el poder de movilizar a Cándido. ¡Los sargentos están obligados a hacerle beber para que firme! No había por tanto conscripción posible en la época. ¡Es la democracia la que ha inventado una cosa tan bella, el poder de movilizar a los hombres!” [...] ... Lo que Voltaire ya evocaba era la violación de la libertad individual. Jamás los que estaban sometidos al servicio militar se rebelaron. Hay en el juego de los dobles algo que hace caer en la trampa a la humanidad. La República, en efecto, es la rivalidad de todos, mientras que anteriormente se combatía por el rey, único responsable de las batallas, lo que era infinitamente menos humillante y permitía la posibilidad de verdaderas negociaciones. Son los pueblos los que se han confrontado, y han creído en los argumentos que se les presentaban para convencerles de partir cantando. La movilización general es una pura locura.(...) El rey de Prusia, por muy tirano que fuera, no tenía el poder de movilizar. Napoleón va a encargarse de ofrecérselo. El fracaso de la síntesis clausewitziana, es este paso a la guerra moderna, que va a contribuir a hacer nacer. Y como Clausewitz sueña con una guerra hecha por los campesinos españoles, de quienes lo menos que se puede decir es que no eran demócratas, anuncia el totalitarismo (AC:241-242).

En efecto, anteriormente ya había insistido Girard en este anuncio clausewitziano de un totalitarismo que recibe su fuente principal de la extensión de esos sentimientos modernos retratados en los personajes literarios, expuestos a la convergencia de las pasiones miméticas. “Clausewitz anuncia el totalitarismo: esa patología está ahí en potencia en la manera que tiene de responder al emperador. Hay algo muy profundo en esta realidad del resentimiento, pasión moderna por excelencia, como vieron Stendhal o Tocqueville, Nietzsche también, de una cierta manera, aunque se equivoque de blanco” (AC:44). Se podría pensar que el antropólogo

de la violencia, fascinado por el estratega prusiano, se deja llevar por la pendiente apocalíptica que, según se dice, colorea claramente al último Girard. Lo que resulta más sorprendente es que el apocalipsis de la modernidad ya se encuentra en el primer Girard, el autor de *Mentira romántica*, que nos ofrece una penetrante síntesis de su concepción sobre el desenlace fatal al que nos conduce el precipicio de la indiferenciación mimético-moderna, como podemos observar en esta reflexión.

En estos dos novelistas, La doble estructura se encarna en el “amor cerebral”, las luchas políticas, las rivalidades mezquinas de hombres de negocios o de provincianos notables. A partir de estos terrenos particulares, lo que se nos revela en cada ocasión es la tendencia propiamente cismática de la sociedad romántica y moderna. Pero Stendhal y Flaubert no han previsto, y sin duda no podían prever, hasta dónde llevaría a la humanidad esta tendencia. La doble mediación, al invadir terrenos cada vez más vastos de la existencia colectiva e insinuarse en unas profundidades cada vez más íntimas del alma individual, acaba por desbordar el marco nacional y anexionarse patrias, razas y continentes, en el seno de un universo en el que el progreso técnico hace desaparecer, una tras otra, todas las diferencias entre los hombres. Stendhal y Flaubert han infravalorado las posibilidades de extensión del deseo triangular, tal vez porque llegaban demasiado pronto, o porque sólo percibían muy confusamente su naturaleza metafísica. En cualquier caso, no han previsto los conflictos a un tiempo cataclísmicos e insignificantes del siglo XX. Perciben lo grotesco de la era que se anuncia, no sospechan lo trágico (MR:127).

Girard se atreve por primera vez a cuestionar a sus autores de referencia. Algunos de ellos, pese a su clarividencia, no han sido capaces de observar los últimos estadios de la enfermedad mimética y las posibilidades de desarrollo y transmisión de la patología. De hecho, es tan significativa esta ley mimético-histórico-política a los ojos de Girard, que no desaprovecha la oportunidad de reprochar la ceguera a todos los observadores que, precisamente por centrarse en el ámbito de lo político, deberían haber sido sus principales testigos. Pero en este caso, como en tantos otros, sólo los novelistas penetran en las profundidades del ser que determina la lógica de los acontecimientos. Orwell, por ejemplo, “percibe perfectamente que la estructura totalitaria siempre es *doble*. Pero no muestra el vínculo entre el deseo individual y la estructura colectiva. En sus obras, se vive con frecuencia la impresión de que el “sistema” es impuesto a multitudes inocentes desde el *exterior*” (MR:204). Otros en cambio, como Denis de Rougemont, son capaces de ir más lejos y se aproximan a la visión novelesca, al hacer surgir “las voluntades colectivas de poder y las estructuras totalitarias del orgullo individual que han comenzado por engendrar las místicas de la pasión” (MR:204). Girard percibe la analogía de nuestro mundo contemporáneo con los

pequeños mundos descritos por Proust. La misma ley impera en los dos mundos. “El decorado es diferente, la escala es diferente, pero la estructura es idéntica” (MR:204). La ley antropológico-política tiene validez universal e intemporal.

Ahora bien, esta transferencia del potencial de la carga mimética en el espacio político no se produce siempre necesariamente. Girard registra una cierta incapacidad o impotencia del nivel político para absorber el manantial incesante del deseo metafísico. En ciertos episodios históricos, la “extensión del campo de batalla”²³⁰, esto es, la intensificación de la carga mimética, no se traduce en “fuerza” o “violencia” y tampoco se “descarga” en una amplificación de los linderos del poder político. En determinados momentos, el crecimiento del poder sufre un retroceso. El Negro se impone sobre el Rojo.

En el universo de la mediación interna -por lo menos en sus regiones superiores-, la fuerza ha perdido su prestigio. Los derechos elementales de los individuos son respetados pero, si no se es suficientemente fuerte como para vivir libre, se sucumbe a los maleficios de la competencia vanidosa. El triunfo del Negro sobre el Rojo simboliza esta derrota de la fuerza. El derrumbamiento del imperio y la instauración de un régimen reaccionario y clerical son los *signos* de una revolución metafísica y social de alcance incalculable. Sus coetáneos no entendieron que, a partir de *Le Rouge et le Noir*, es Stendhal se eleva por encima de las querellas de partidos. Pero ¿lo hemos entendido nosotros?

Esta derrota de la “fuerza” trasluce la insinuación de una modulación alternativa de la flexión mimético-política. En el fondo, la propia naturaleza de los sentimientos modernos (envidia, resentimiento, odio impotente) ya sugieren la dinámica de un mimetismo que, en vez de proyectarse hacia la exterioridad de lo social y lo colectivo, se encierra en los infiernos de la tortura interior. Girard recoge de algunos autores (los mismos que anteriormente eran juzgados con cierta severidad por su incapacidad para profetizar históricamente el progreso del mal mimético) esta lucidez para detectar la coexistencia “pacífica” de los hombres sometidos a la tiranía de la competencia mimética. “La vanidad stendhalianna, el esnobismo proustiano y el subterráneo dostoievskiano son la nueva forma que adopta la lucha de las conciencias en un universo de no-violencia física y, si es necesario, de-no violencia económica” (MR:103). De este modo, la vanidad y el esnobismo encuentran un hábitat

²³⁰ Se adopta esta expresión prestada del título de la primera novela de Michel Houellebecq, que expresa, a su modo, la misma lógica mimética que se encuentra en la obra de René Girard. M. Houellebecq, *Ampliación del*

aceptable en el espacio de la no-violencia, del mismo que el resentimiento según Max Scheler interioriza la impotencia de una envidia que no puede expresarse en el ámbito público. ¿Admitiría entonces el mimetismo dos modalidades de expresión, una interna y otra externa? ¿Cuáles serán los criterios o circunstancias que explican una y otra situación? ¿Cuáles son entonces los factores que explican la proyección política del mimetismo que se afirma en las regiones conflictivas de la mediación interna y doble?

Para responder a estas cuestiones, habría que subrayar primero que Girard nos ha dejado ciertas señales para identificar lo que podríamos llamar una cierta impotencia o incapacidad de la política para resolver un mal del que ella misma, en las transformaciones que registra, es el resultado visible. ¿Por qué, en el mundo moderno, los hombres no son felices?. “Esta pregunta no es original. Prácticamente todo el mundo se la planteaba en tiempos de Stendhal. Pero son escasos los que la planteaban de buena fe, y no la han resuelto *a priori* exigiendo una revolución de más o una revolución de menos” (MR:107). No son las revoluciones políticas las que pueden resolver una problemática más profunda y esencial. Las “luchas” políticas remiten a una oposición de naturaleza más esencial, cuya naturaleza y origen escapa a la perspectiva estrictamente política. Girard ilustra la cuestión con la oposición entre ultracismo y liberalismo, tanto a nivel político como a nivel ideológico. La rivalidad de los principios oculta la rivalidad metafísica que no tiene dificultad en acoplarse a cualquier circunstancia para expresar su potencial:

Quedarán atrás tanto el *ultracismo* como el liberalismo, pero no la mediación interna. Y la mediación interna jamás carecerá de pretextos para mantener la división en dos campos rivales. Después de la religiosa, también la sociedad civil se ha hecho cismática. [...] -El último siglo de la historia de Francia da la razón a Stendhal. La lucha de las facciones es el único elemento estable en la inestabilidad contemporánea. Ya no son los principios lo que engendra la rivalidad; es la rivalidad metafísica lo que se introduce en los principios opuestos, a la manera de esos moluscos a los que la naturaleza no ha dotado de concha y que se instalan en la primera que encuentran, sin distinción de especie (MR:121).

Lo político parece insinuarse aquí como epifenómeno, como elemento de una superestructura, como “epidermis” (en la línea de Ortega) de un espacio social regido por las leyes implacables del mimetismo.

Sea cual fuere el sistema político y social que se consiga imponerles, los hombres no alcanzarán la felicidad y la paz con que sueñan los revolucionarios, ni la armonía balante que horroriza a los reaccionarios. Siempre se entenderán lo suficiente como para no entenderse nunca. Se adaptarán a las circunstancias que parecen menos propicias a la discordia e inventarán incansablemente nuevas formas de conflicto (MR:103).

La conflictividad del mimetismo moderno es, entonces, mutiforme y la flexión de la modalidad política es una de entre las muchas posibilidades de expresión de la carga mimética. Entender que la política no es el escenario más relevante del drama histórico al que estamos asistiendo es una de las claves, según René Girard, para asimilar la superioridad teórica de la gran literatura sobre las otras producciones del pensamiento, que viven la realidad del mimetismo no como jueces sino como actores principales de la farsa. El novelista de genio, en cambio, se ha convertido ya a la verdad novelesca. El novelista se ha liberado de las cadenas de la mentira y de la ilusión, que puede ser romántica en el plano literario, pero que también admite una versión política. Hacer de la política el centro de operaciones es la mentira política que todo novelista denuncia. Precisamente por ese motivo, interpretar las grandes novelas en clave ideológico-política reproduce y prolonga la misma ilusión política. Girard, como Stendhal, es un “ateo en política”, “cosa apenas creíble tanto en su tiempo como en el nuestro. Pese a su expresión desenvuelta, este ateísmo no es un escepticismo frívolo sino una convicción profunda” (MR:124). Una convicción compartida por todos los grandes novelistas, como Flaubert, quien “también es un ateo en política”. Para comprender la principal motivación de esta actitud, hay que volver a Tocqueville:

Se percibiría mejor este parentesco espiritual si se leyera a Tocqueville. También el sociólogo está inmunizado contra los venenos partidistas y, en sus mejores páginas, no está lejos de ofrecer la expresión sistemática de una verdad histórica y política que permanece con frecuencia implícita en las grandes obras de los dos novelistas (MR:125-126).

¿En qué consiste exactamente esta “verdad histórica y política”? Girard parece encontrar el resto de esta verdad en la interpretación de la obra de Stendhal: “[...], no debemos buscar una lección partidaria en las obras maestras de Stendhal. Para entender a este novelista que habla incesantemente de política, hay que comenzar por escapar a los modos de pensamiento políticos” (MR:119). La conclusión es digna de ser subrayada: para entender lo político hay que escapar a las modas del pensamiento político. Traduzcamos así: para

entender lo político no hay que pensar políticamente. En esta sencilla fórmula se encierran todas las promesas, las problemáticas, los equívocos y también las dificultades de una interpretación política del pensamiento de René Girard, y por extensión, de toda interpretación teórica de la dimensión política contenida en la teoría mimética.

En nuestra navegación sobre el mar de las leyes antropológicas del mimetismo hemos terminado desembarcando en puerto político. Es muy significativo que este desembarco se produjera ya en la primera obra de Girard, *Mentira romántica*. Al leerla, tenemos la impresión de que se confirma la sospecha de Girard: la teoría mimética no siempre ha sido expuesta en el estricto orden secuencial que la define estructuralmente. En este caso, parece que Girard expuso, en *Mentira romántica*, los dos extremos de la cuerda mimética. En resumidas cuentas, por el análisis del deseo mimético y de sus implicaciones psico-sociales, se llega a vislumbrar las raíces del totalitarismo moderno. Pero hay muchas preguntas sin responder por el camino. Algunas han quedado sugeridas en esta introducción. ¿Cómo se explica el paso de la transferencia mimética al espacio político? ¿Qué mecanismos, qué procesos, qué dinámicas entran en juego para explicar esta transformación? Hemos observado, asimismo, que la transferencia política de la carga mimética no obedece a un rígido determinismo. En ciertas ocasiones históricas, la carga parece no poder expresarse en el terreno político y queda como en estado “latente”, interiorizada en los infiernos de la psicología subterránea del Yo. Un Yo solipsista, según las filosofías subjetivistas del individualismo moderno, pero en realidad sometido a las tiranías de los sentimientos modernos (envidia, resentimiento), es decir, a la dictadura del deseo metafísico en el estado extremo de su patología: la mediación interna y doble. Entonces, ¿qué leyes, si es que existen, pueden explicar coherentemente en el ámbito de la teoría mimética esta ambivalencia del espacio político para absorber o rechazar (según los casos) la carga, cada vez más pesada, del deseo emulativo? Estas son algunas de las preguntas que orientarán las próximas etapas de este trabajo.

Curiosamente, entre la publicación de *Mentira Romántica* (la obra de la exposición de su teoría del deseo mimético) y la publicación de *Achever Clausewitz* (la obra más “política” de Girard) transcurrieron casi cincuenta años. Durante todo este tiempo, el pensador nacido en Aviñón desarrolló una fascinante teoría sobre los orígenes de nuestra hominización y cultura a partir de la única clave interpretativa del deseo mimético. Si esta teoría pretende ofrecernos una exposición general de la condición humana y de su desarrollo histórico, religioso y

cultural, parece que también podremos encontrar en ella los pliegues tras los que se oculta la dimensión política. Así pues, se intentarán despejar los interrogantes planteados en esta primera aproximación buceando en la cosmovisión mimética girardiana, tal y como comenzó a afirmarse, sobre todo, a partir de *La violencia y lo sagrado*. El espacio y el lugar de lo político y de la política deben encontrarse allí.

Pero antes es preciso prolongar el estudio de la secuencia mimética. Si la primera etapa de nuestro recorrido era el deseo, la siguiente es la rivalidad.

Rivalidad mimética y conflicto

En el epígrafe anterior, dedicado al deseo mimético, se ha cuestionado la ecuación deseo mimético=rivalidad. En efecto, esa equivalencia pierde de vista la posibilidad de una imitación pacífica, bien sea porque opera en el marco de la mediación externa, bien sea porque viene animada por el amor. Existe, por consiguiente, una buena mimesis que se verá coronada, en la obra de Girard, en el ejemplo de la imitación de Cristo, modelo inspirado a su vez en su imitación del Padre. Por esta razón, frente a aquellos que no veían en el sistema Girard más que una voluntad de recrearse (e incluso de justificar)²³¹ la violencia, el pensador franco-americano no ha dejado de recordar las virtudes benéficas, pacíficas y armoniosas del mimetismo. Ya tuvimos ocasión de destacarlo en nuestra exposición sobre el deseo mimético, entendido como base antropológica de la naturaleza racional, libre y cultural del hombre. Todo esto es cierto, y no debe dejar de subrayarse en una presentación que pretenda ser rigurosa en relación con la obra de Girard. Sin embargo, insistiendo en el matiz no dejaríamos de ocultar las coordenadas generales en las que se mueve el pensamiento de Girard, que se centra precisamente en la dimensión conflictiva del deseo, aunque no tenga por qué ser estadísticamente más probable que la dimensión pacífica. No se trata de establecer proporciones sino de señalar tendencias. El deseo mimético tiende o puede tender a la rivalidad, y como quiera que los efectos colectivos de dicha rivalidad suponen importantes transformaciones del tejido social, Girard ha querido orientar su trabajo en esa dirección. En *Los orígenes de la cultura*, Girard explica las razones del acento conflictivo de la teoría mimética:

²³¹ “Es desconocer enteramente mi perspectiva el ver en ella una especie de “culto de la violencia”, una aprobación del sacrificio o, en el otro extremo, una denuncia sin matices de todas las culturas humanas”

He insistido sobre todo en el aspecto de rivalidad y de conflicto que se asocia la mimesis. Y si he procedido así es porque he llegado a concebir los mecanismos miméticos analizando novelas, en las que es esencial la representación de las relaciones conflictivas. La mimesis “mala” predomina por tanto en mi obra. Sin embargo, en las relaciones entre seres humanos reales, la que predomina es la mimesis “buena”, naturalmente. Sin ella, no habría educación, transmisión cultural ni relaciones pacíficas (OC:77).

Por consiguiente, creemos haber sido fieles al espíritu del planteamiento de Girard, que no es ni determinista ni reduccionista en su concepción del mimetismo. Ahora bien, no hay que olvidar que el principal reproche que formula Girard en relación con las precedentes teorías de la imitación, tanto las que proceden de la filosofía clásica como las que, milagrosamente, penetraron (aunque sin mucho éxito, como en el caso de Gabriel Tarde) en las ciencias sociales, es precisamente la ausencia del acento conflictivo que sí prevalece en su propia obra. La cuestión que ahora se plantea es: ¿por qué este acento en la rivalidad?

El primer elemento de respuesta lo encontramos en la propia caracterización del deseo mimético. El mimetismo del deseo coloca al sujeto fuera de sí mismo, construye su ser en el espacio de la alteridad, como ya hemos visto. El problema del dinamismo del deseo mimético es su crecimiento en estricta relación de dependencia intersubjetiva. La reciprocidad preside en todo momento unas relaciones miméticas que progresan en el sentido de la mala mimesis, aunque puedan haberse originado en la “buena”. “Lo que define el conflicto humano no es la pérdida de la reciprocidad sino el desplazamiento, imperceptible en un primer momento, después cada vez más rápido, de la buena a la mala reciprocidad. Este desplazamiento apenas se aprecia, pero la menor negligencia, el menor olvido puede perturbar de manera perdurable nuestras relaciones” (ALLE:24). La tendencia a la rivalidad es, por consiguiente, necesaria a la propia definición del deseo, y ello en la misma medida en que ninguna extensión de los objetos materiales en los que accidentalmente podría posarse el deseo podría calmar un anhelo metafísico que nace por el otro, se desarrolla con el otro, y termina por afirmarse contra el otro.

El rival desea el mismo objeto que el sujeto. Renunciar a la primacía del objeto y del sujeto para afirmar la del rival, sólo puede significar una cosa. La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de

los dos deseos sobre el mismo objeto. *El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea*. Al desear tal o cual objeto, el rival lo designa al sujeto como deseable. El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., como en el plano más esencial del deseo (VS:152).

Para comprender esta progresión prácticamente imparable, y no en vano muchas veces definida como “mecanismo”, es preciso detenerse en la fórmula girardiana del modelo-obstáculo, que es la antesala para entender la rivalidad mimética. ¿Por qué razón el modelo del sujeto deseante se transforma para él en obstáculo, sin dejar de ser modelo? Habría que responder que es la propia lógica del deseo metafísico la que lo explica. Si el sujeto desea el “ser” de su modelo, no debería extrañarnos que el propio “ser” del mediador, en la medida en que no es comunicable ni divisible, se coloque en posición de obstáculo y, a la postre, de rival. La rivalidad es la consecuencia necesaria de un mundo en el que “los hombres son dioses los unos para los otros”. “Si el deseo sigue a la violencia como si fuera su sombra, se debe a que la violencia significa el ser y la divinidad” (VS:157). Así, el mundo humano se transforma en el Olimpo de los dioses. Es el mismo escenario, si nos atrevemos a superar los prejuicios inmanentistas o materialistas con que nuestra cultura interpreta su propio tiempo, de las luchas por el prestigio y el reconocimiento en las sociedades contemporáneas, que tan agudamente ha descrito Peter Sloterdijk. “Pelear por el prestigio, por el honor, es pelear literalmente por nada” (DCC:405), advierte Girard. La expresión de este deseo transformado en deseo del obstáculo nos traslada a la idea clásica del *kidos*, que reúne en un solo concepto la mágica armonía que hermana a la rivalidad recíproca con la divinidad metafísica, hasta hacerlas indisociables.

Hay varios términos, en Homero, que revelan de manera evidente la relación entre la violencia, el deseo y la divinidad. El más característico de ellos, en la perspectiva que ahora estamos adoptando, tal vez sea el sustantivo *kidos*, que debe definirse en términos de prestigio casi divino, de elección mística unida al triunfo militar... El *kidos* es la fascinación que ejerce la violencia. Por todas partes donde se muestra, seduce y asusta a los hombres;... Cuando la rivalidad se hace tan aguda que destruye o dispersa todos sus objetos concretos, se toma a sí misma por objeto, y este objeto es el *kidos*. Es posible traducir *kidos* por gloria pero se pierde entonces, como hace notar Beveniste, el elemento mágico-religioso que constituye el máximo valor de este vocablo. En el mundo moderno, carecemos de la palabra pero tenemos la cosa; no hay nadie que no haya observado los efectos espirituales de la violencia triunfante, en el erotismo, en los conflictos de todo tipo, en los deportes, en los juegos de azar. Para los griegos, la divinidad no es otra cosa que este efecto de violencia llevado al absoluto. El epíteto *kidos* designa una cierta majestad triunfante, siempre presente en los dioses; los hombres sólo disfrutaban de ella de manera

temporal y siempre *unos a expensas de los otros*. Ser un dios es poseer el *kidos* permanentemente, ser su dueño incontestado, cosa que jamás ocurre entre los hombres.[...] Lo que el juego del *kidos* nos permite observar es la descomposición de lo divino en la reciprocidad violenta.[...] Cabe preguntarse si la división de los dioses en dos campos, en la *Ilíada*, no constituya un desarrollo tardío (VS:158-159).

Esta reciprocidad violenta se produce, como ya se sabe, en el ámbito de la mediación doble. En las sociedades contemporáneas estudiadas por Sloterdijk, se reproduce, a gran escala, lo que Girard estudia fenomenológicamente en el plano teórico de las micro-relaciones. En éstas como en aquellas, regidas por la atmósfera de la indiferenciación propia de la mediación interna, las luchas humanas son rivalidades por el *kidos*. Sólo la distancia social de los actores en liza puede frenar la irrupción de un deseo, cuya sola aparición ya plantea la posibilidad de una comparación y, con ella, de un futuro antagonismo. Esta comparación con el modelo aparece primero bajo la forma de una admiración pero, muy rápidamente, a medida que el deseo metafísico esquivo la ilusión de las propiedades metafísicas del objeto material deseado, esta admiración se troca en oposición. Esta misma lógica es la que explica la transición entre la “mímesis de apropiación” y la “mímesis del antagonista”²³². Si la tendencia consustancial del deseo metafísico es eliminar cualquier objeto material en que pueda saciarse su inquietud para centrarse en el prestigio de su modelo, éste pasará a convertirse automáticamente en obstáculo y antagonista. El discípulo se convierte en rival a medida que el modelo se transforma en obstáculo. Esto explica la potencialidad conflictiva de la teoría mimética del deseo. Aunque la rivalidad no surja en ella como una etapa necesaria de un mecanismo determinado causalmente de antemano, sí aparece como el resultado de una tendencia profundamente inscrita en su dinamismo interior. Así pues, “el deseo mimético -concluye Girard- no siempre es conflictivo, pero suele serlo” (VEOS:26). Girard se pregunta, a su manera, cómo podría esquivarse la rivalidad desde el momento en que deseamos lo mismo:

Cualquier mimesis referida al deseo desemboca automáticamente en el conflicto. Los hombres son siempre parcialmente ciegos a esta causa de la rivalidad. Lo mismo, lo semejante, evoca una idea de armonía en las relaciones humanas: tenemos los mismos gustos, nos gustan las mismas cosas, estamos hechos para entendernos. ¿Qué ocurrirá si tenemos realmente los mismos deseos? Sólo unos pocos grandes escritores se han interesado en este tipo de rivalidad (VS:153).

²³² Es el paso de una mimesis menos avanzada y centrada en el objeto a una mimesis más desarrollada y

Girard no duda en señalar aquí la distancia social (o la falta de distancia) como el factor medioambiental concurrente para el surgimiento de la rivalidad. El deseo mimético es la fuente de dicha rivalidad pero ésta sólo puede surgir en un contexto de indiferenciación. El dato no deja de ser curioso. Por un lado el mimetismo del deseo favorece la comparación y, por tanto, la igualación. Por otro lado, la indiferenciación favorece a su vez el surgimiento del deseo y la intensificación de su tendencia conflictiva. Parece que existe correlación entre deseo mimético e indiferenciación. Hay en esta reflexión algo mucho más profundo de lo que podría parecer a primera vista. La mediación externa, que es un clima social cuya posibilidad teórica se reconoce en la teoría mimética, debe encontrar su fuente en un elemento alógeno a la propia dinámica del deseo mimético, pues éste sólo puede producir, por su propia inercia, indiferenciación. La mediación interna es el clima natural del deseo mimético. Para que surja un espacio de mediación externa, es preciso que algo cambie en la lógica del sistema. Y, de hecho, así será, como se verá en el giro radical que representa la violencia fundadora y que explica la capacidad de la indiferenciación para producir la diferencia.

Otro de los factores que explica la natural inclinación del deseo mimético a la tensión conflictiva es el concepto de *double bind*²³³ (o doble imperativo contradictorio), que Girard toma prestado del antropólogo Gregory Bateson. “Los deseos y los hombres están hechos de tal manera -escribe Girard- que se envían perpetuamente los unos a los otros unas señales contradictorias” (VS:154). Este concepto refleja las paradojas de la lógica imitativa del deseo, infiltrado por la mentira romántica de la autonomía. En efecto, el modelo envía a su discípulo señales contradictorias. Por un lado, solicita su “imitación”, afirmándose como modelo deseable, y por otro lado, rechaza la imitación de su discípulo, para afirmar su originalidad y autonomía. En cualquier caso, las contradictorias señales emitidas convergen en una sola dirección: amplificar el prestigio del modelo. El discípulo interpreta la negativa de su modelo a ser imitado como la prueba palmaria del valor de su objeto de deseo, que le confiere la autonomía divina de la que disfruta. Si el mediador niega su carácter de modelo es, precisamente (interpreta el discípulo) porque no quiere que el discípulo le dispute su ser. Así, el rechazo del modelo intensifica el deseo del discípulo y lo coloca en el carril que conduce directamente a la rivalidad, puesto que el modelo se coloca, por la lógica del *double bind*, en

definitoria de una rivalidad “metafísica”.

²³³ “Si bien el deseo es libre de posarse donde le place, su naturaleza mimética le arrastrará casi siempre al

la posición del obstáculo y del rival. La doble solicitud, claramente patológica, es, sin embargo, un fenómeno mucho más banal de lo que podría parecer, “tal vez el más banal de todos, y el fundamento mismo de todas las relaciones entre los hombres” (VS:154). El sufrimiento y la desesperación del discípulo ante la negativa y el rechazo le posiciona con una clara predisposición al odio admirativo ante su modelo-obstáculo. A partir de aquí, la propia violencia del rechazo y de la obstinada negativa incrementará el torrente del deseo, hasta el punto de hacer indistinguible la una y el otro, pues el modelo, al presentarse como obstáculo, convierte al obstáculo en símbolo del deseo. Sobra decir que, llegados a este punto, el objeto ha desaparecido completamente de la escena. La lucha es una pura disputa por el “reconocimiento”.

La libre mimesis se arroja ciegamente sobre el obstáculo de un deseo concurrente; engendra su propio fracaso y este fracaso, a su vez, reforzará la tendencia mimética. Aparece ahí un proceso que se alimenta de sí mismo, que constantemente se exaspera y simplifica. Cada vez que el discípulo cree tener el ser delante de sí, se esfuerza en alcanzarlo deseando lo que el otro le señala; y encuentra cada vez la violencia del deseo adverso. Por una reducción a la vez lógica y demencial, debe convencerse rápidamente de que la propia violencia es el signo más seguro del ser que siempre le elude. A partir de entonces, la violencia y el deseo van mutuamente unidos. El sujeto no puede sufrir la primera sin sentir despertarse el segundo.[...] La violencia se convierte en el significante del absoluto deseable, de la autosuficiencia divina, de la “bella totalidad” que ya no parecería tal si dejara de ser impenetrable e inaccesible (VS:155).

Girard encuentra precedentes de su concepción en otros estudios clásicos de nuestra literatura, como el de Denis de Rougemont sobre el “Amor en Occidente”. “En *L'Amour et l'Occident*, Denis de Rougemont ha entendido exactamente que toda pasión se alimenta de los obstáculos que se le oponen y muere ante su ausencia. Rougemont llega entonces a definir el deseo como un deseo *del* obstáculo” (MR:161). La definición, aunque cargada de una intuición auténticamente cercana al deseo mimético en su fase aguda de oposición antagonista, le parece insuficiente, en la medida en que olvida que el obstáculo representa solo una de las figuras en que se transforma el prestigio anhelado del modelo por el deseo metafísico. “Incluso en el masoquismo, donde el obstáculo es lo único directamente buscado, éste no puede ser prioritario. La búsqueda del mediador ha dejado de ser inmediata, pero lo que se persigue a través del obstáculo es esta búsqueda” (MR:161-162).

Así pues, ubicados en esta fase del estudio del deseo mimético, se debe destacar la estricta relación de dependencia entre el deseo mimético y el conflicto. Esto quiere decir que las relaciones humanas se encuentran amenazadas por su propia naturaleza. Existe una base ontológico-antropológica de la naturaleza conflictiva de las relaciones humanas. Y esa base es el deseo²³⁴. “La naturaleza mimética del deseo explica el mal funcionamiento habitual de las relaciones humanas” (VEOS:27). Es importante incidir en este punto en algunos elementos que serán relevantes para una posterior reflexión político-mimético.

El primero es que, para Girard, el conflicto tiene una base tan sólidamente anclada que su erradicación o su extirpación es “naturalmente” imposible. Se podría definir la raíz de esta concepción mimética del conflicto como *metafísica agonística de la intersubjetividad*. De ahí que se afirme que “las relaciones humanas están sometidas al conflicto: tanto si hablamos de matrimonio, de amistad, de relaciones profesionales, de cuestiones de vecindad o de cohesión nacional, las relaciones humanas están siempre amenazadas” (CE:23).

El segundo, que esta concepción le enfrenta a cualquier utopismo o racionalismo antropológico que expulsa las raíces del conflicto fuera del espacio metafísico de la naturaleza misma del hombre. “Pienso que todos los excesivamente optimistas respecto al hombre se esconden aquí: *hay en las relaciones humanas un principio de conflicto que no se puede resolver racionalmente*” (CE:27).

El tercer elemento es que la fuente principal de los conflictos humanos es el deseo mimético. Girard ha sido en este punto muy contundente, y éste es uno de los focos en los que se han expresado las acusaciones de reduccionismo y sistematismo. La teoría mimética no rechaza la posibilidad de otras fuentes de conflicto (conflictos directamente materiales, por ejemplo) pero no ha dejado de subrayar la primacía del conflicto mimético y su capacidad para metamorfosearse y acoplarse a distintas modulaciones y exigencias antropológicas o sociales. Así, determinadas reivindicaciones materiales encubren, por lo general, pleitos de tipo mimético. “Los apetitos pueden desencadenar conflictos y, una vez iniciados, esos

²³⁴ “Pregunta: ¿(las relaciones humanas) amenazadas por qué, o quién? Respuesta:... por la identidad de los deseos” (CE:23).

conflictos pueden, por así decir, enbeberse de mimetismo. Es probable que todo proceso violento que dura mucho, se embeba, se penetre, de mimetismo” (OC:76-77). Incluso en los casos de las violencias aparentemente anónimas, Girard no duda en encontrar la raíz silenciosa del mimetismo que opera subterráneamente²³⁵. “La fuente principal de la violencia entre los hombres es la rivalidad mimética. No es accidental, pero tampoco es fruto de un “instinto de agresión” o de una “pulsión agresiva” (VEOS:28). “Nueve de cada diez veces, la violencia oculta no ya la agresividad, sino la competición...”²³⁶.

El cuarto elemento es la noción de “intensidad”. Esta noción parece gobernar el recorrido ascendente del deseo mimético, desde su más inofensivo origen pacífico hasta su expresión más agresiva y antagonista. Es la reciprocidad mimética la que, con efecto boomerang, devuelve siempre nuestro deseo con intereses. “Los deseos emulativos son tanto más temibles porque tienden a reforzarse recíprocamente. Se rigen por el principio de la escalada y la puja” (VEOS:25). La ley de la “escalada y la puja” es definida en otras ocasiones con insistencia apelando al término de “intensidad”. En algunos momentos, el término llega a repetirse en un corto espacio para expresar la lógica inherente a la rivalidad mimética.

Esto es la rivalidad mimética. Puede alcanzar un nivel de intensidad extraordinaria. Es responsable de la frecuencia y la intensidad de los conflictos humanos, pero -cosa extraña- nadie habla jamás de ella. Hace todo lo posible por ocultarse, incluso a los ojos de los principales interesados, y generalmente lo consigue (ALLE:17).

²³⁵ “En nuestros días, todo el mundo se preocupa por “los actos de violencia”, es decir, por la violencia que golpea al azar, como la que se asocia con robos, agresiones o violaciones, en el anonimato de las grandes urbes. Esto parece ser lo que más inquieta a la gente en nuestras sociedades de la abundancia. Es ésta una violencia separada de todo contexto relacional, que no tiene, por tanto, ni antecedente ni continuación en el tiempo. Y sin embargo, los especialistas destacan que las agresiones cometidas al azar no constituyen la principal causa de violencia en el mundo. Los comportamientos violentos surgen sobre todo entre personas que se conocen, incluso desde hace mucho tiempo. La historia de la violencia es principalmente mimética, como comprobamos en el caso desolador de la violencia doméstica. [...] Una agresión a alguien en la calle no es un acto directamente mimético, puesto que no existe una relación mimética entre el agresor y la víctima. Pero por detrás de ese ataque fortuito, debe haber -desde el punto de vista de la víctima -relaciones miméticas es en la historia personal del agresor o en sus relaciones con la sociedad en general, las cuales no son visibles inicialmente, pero que sí pueden ser identificadas y exploradas” (OC:76-77) En nota al pie se indica: un informe reciente de la OMS sobre las muertes violentas realizado en 80 países muestra que la mitad son suicidios y que la mayoría de los homicidios se cometen en el seno de la familia. Sólo la quinta parte de las muertes violentas son causadas por la guerra anualmente.

²³⁶ R. Girard, G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, Flammarion, Paris, 2009, p.77. Existe traducción española: *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós Ibérica, Madrid, 2011.

La descripción del proceso completo y la aceleración de las apuestas respectivas conducen al estadio superior de la mediación doble, definida también en términos de superior “intensidad”:

Digamos también una palabra, sobre lo que yo llamo la mediación doble, para comprender mejor el desbocamiento de la crisis. Ese deseo que es el suyo y que yo voy a imitar, puede ser que fuera insignificante en el punto de partida, puede ser que no tuviera una intensidad muy fuerte. Pero, cuando me dirijo hacia el mismo objeto que usted, la intensidad de su deseo aumenta. Se va a convertir en mi imitador, como yo soy el suyo. Lo esencial, es el proceso de feed-back que hace que toda pareja de deseos pueda convertirse en una máquina infernal. Produce siempre más deseo, siempre más reciprocidad y, por tanto, siempre más violencia (CE:25).

En resumen, la lógica del deseo mimético nos ha abierto el paso al espacio de la rivalidad mimética. Hemos visto que, pese a que ciertos factores concurrentes (como la indiferenciación), facilitan el despliegue del deseo hacia sus regiones más antagonistas, es la misma dinámica del deseo como deseo metafísico la que favorece la aparición de esos factores, por no decir que los explica enteramente. Lo cierto es que la rivalidad mimética no es la última fase de nuestro recorrido. La palabra rivalidad, de hecho, ya se nos aparece como insuficiente para describir el nivel de agravación del fenómeno, y la realidad de la violencia se ha ido filtrando progresivamente para reflejar el nivel de “intensidad” alcanzado en el proceso mimético. Debemos imaginar, por tanto, que superado cierto umbral de intensidad alcanzaremos una fase de naturaleza diferente dentro de la lógica del ciclo mimético descrito por Girard. Se puede definir este salto cualitativo como el salto de la antropología mimética a la sociología mimética. La cita siguiente sirve de marco para la interpretación de la continuidad de nuestro proceso.

Si los individuos se muestran naturalmente inclinados a desear lo que el prójimo posee, o, incluso, tan sólo desea, en el interior de los grupos humanos ha de existir una tendencia muy fuerte a los conflictos de rivalidad. Y si esa tendencia no se viera contrarrestada, amenazaría de modo permanente la armonía de todas las comunidades, e incluso su supervivencia (VEOS:25).

Así pues, mientras que, hasta este momento, la lógica mimética se movía en el espacio de las micro-relaciones, por primera vez se insinúa la irrupción de un espacio comunitario que podría verse amenazado en su estabilidad a partir de un cierto grado de “intensidad” del deseo metafísico, hasta el punto de plantearse su propia “supervivencia”. Para entender este salto de

la antropología a la sociología es necesario extender la lógica “interdividual” que ya definía, de hecho, la propia naturaleza del deseo mimético. Así, sin forzar la propia esencia de un mimetismo que define al Yo como sujeto atravesado por la alteridad, podremos vislumbrar la extensión de los nuevos territorios anexionados por la lógica abarcadora del deseo.

I.2. Sociología mimética

El contagio mimético

Comienza en este punto el recorrido que debe conducir por el sendero que parte de la antropología mimética y que debe, en un momento u otro del proceso, transportar la reflexión al espacio político, explicando de este modo la dinámica completa de un movimiento que, partiendo de la lógica fenomenológica del deseo mimético-metafísico, permita comprender su transferencia política y el surgimiento del poder.

Al final de nuestra exposición del punto anterior, ha aparecido un primer síntoma del impacto comunitario en la teoría del deseo mimético. Una teoría que, hasta ahora, se definía por la posición de dos individuos (sujeto deseante y modelo) ligados estrechamente por una férrea alteridad que permitía definir el propio ser del sujeto deseante (o más precisamente, la dinámica constructiva de la identidad del sujeto deseante) mediante la orientación de un deseo centrado primero en un objeto deseado y finalmente definido por el espejo metafísico ofrecido por el propio modelo. En cualquier caso, la mediación intersubjetiva agotaba hasta aquí su lógica en el vínculo que ligaba a dos únicos individuos, de cuya biografía relacional podía esperarse el desarrollo completo de los vínculos miméticos (desde la mediación interna hasta la mediación doble). Pero también se ha podido observar, por el análisis sociológico de *Mentira Romántica*, que las relaciones miméticas pueden extrapolarse a las relaciones entre las clases sociales o las ideologías. Dicho de otro modo, se ha terminado por aceptar que este mimetismo consustancial a la naturaleza humana se expresaba asimismo en vínculos de gran densidad social. ¿A partir de qué momento, y por qué razones, irrumpe fenomenológicamente un tercero en el espacio definido por las relaciones miméticas? El único tercero, hasta ahora, era el objeto material, pero hemos visto que tendía a difuminarse a medida que el deseo mimético se afirmaba en su naturaleza metafísica. Debe ser, por tanto, esta misma metafísica del deseo la que propicie el salto cualitativo por el cual un Otro, pero un Otro tercero, irrumpa en el escenario mimético. ¿Cómo explicar esta irrupción sin apelar a un *deus ex machina*, es decir, permaneciendo en la misma lógica inherente a la teoría del deseo mimético?

Para responder a esta pregunta, nuestro punto de partida vendrá definido por un rasgo característico del deseo mimético, aunque no haya sido explícitamente formulado en estos términos: el contagio. En realidad, en algunos puntos de nuestra exposición, ya se apeló al léxico clínico-patológico. El deseo se ha presentado como una enfermedad que admitía

distintas fases de desarrollo, desde su etapa más pacífica hasta la más agresiva. Enfermedad también porque el deseo, como un virus, “posee” al paciente que lo padece, haciéndonos creer incluso que las posiciones de sujeto y objeto se han alterado. Es la fórmula de un “mimo llamado deseo” (“mime nommé désir”²³⁷) que dio título a uno de los libros del “psiquiatra mimético” Jean-Michel Oughourlian. En un cierto tipo de enfermedades, el contagio, lo sabemos, representa el punto de inicio del proceso. El deseo mimético es, sin duda, una de esas enfermedades. “El deseo metafísico es eminentemente contagioso”²³⁸ (MR:90). Contraemos el deseo, de acuerdo con la lógica de la teoría mimética, por la misma razón que contraemos la gripe o cualquier virus: por contagio. Este contagio se encuentra ya en la primera manifestación del deseo pues éste aparece porque el deseo de nuestro modelo se “apropia” de nosotros. Así, la dinámica del contagio se encuentra ya en el estado embrionario del deseo mimético, y esto por la propia naturaleza mimética que lo define como deseo. “La naturaleza contagiosa del deseo metafísico es un punto capital de la revelación novelesca” (MR:92). Si esto es así, si el deseo mimético obedece a la lógica del contagio, ¿qué razones podrían justificar que ese contagio no se extendiera más allá de la relación primigenia entre sujeto y modelo? ¿No podrían otros terceros verse involucrados, a partir de cierta fase o cierto umbral, en el contagio mimético? ¿Hasta dónde podría llegar este proceso?

Ya en *Mentira Romántica*, Girard observaba la posible extrapolación social del deseo metafísico, entendido como “enfermedad ontológica”, más allá de la frontera definida por las relaciones entre Don Quijote, Sancho y sus respectivos modelos: “Cervantes quiere limitarse a mostrar que Don Quijote esparce en torno a él la enfermedad ontológica. El contagio, manifiesto en el caso de Sancho, extiende sus efectos a todos los seres frecuentados por el héroe y sobre todo a los que escandaliza o indigna su locura” (MR:91).

¿En qué momento del desarrollo de esta enfermedad ontológica se llegará a este contagio de terceros? Si se mantiene la coherencia con la idea de intensidad, tal y como ha sido definida anteriormente, debería llegar en la fase superior del deseo mimético. Esa fase es la mediación doble, allí donde la indiferenciación entre discípulo y modelo difumina completamente sus singularidades respectivas, haciendo del sujeto modelo de su modelo y del

²³⁷ J.-M. Oughourlian, *Un mime nommé désir*, Grasset, Paris, 1982.

²³⁸ Repetirá la misma afirmación unas páginas más adelante: “El deseo metafísico siempre es contagioso” (MR:92).

modelo discípulo de su discípulo. Cuando esto sucede, los rivales se han “mimetizado” completamente. Aunque radicalizan subjetivamente la percepción de sus diferencias, son completamente iguales. En la mediación doble los individuos se vuelven “hermanos enemigos” que “siempre avanzan para su mayor rabia, por los mismos caminos” (MR:93).

Girard nos ofrece una panorámica general de la lógica del conjunto, apelando a la naturaleza contagiosa del deseo y al clímax de la indiferenciación que se produce en el momento de máxima intensidad, definido en términos de la mediación interna. El desarrollo del contagio coincide así con el progresivo acercamiento entre sujeto y modelo, es decir, coincide con la anulación de la distancia que previamente los separaba. “En el fondo, contagio y acercamiento²³⁹ constituyen un único e idéntico fenómeno” (MR:92). La mediación interna es, por consiguiente, una de las posibles causas desencadenantes, en la terminología girardiana, del contagio mimético. “Aparece la mediación interna cuando se ‘coge’ un deseo próximo como se coge la peste o el cólera, por simple contacto con un sujeto infectado” (MR:92)²⁴⁰. La infección puede propagarse a medida que la intensidad se incrementa, cada vez más, mediante la lógica de la reciprocidad inherente al mimetismo. La analogía semántica que emplea Girard es altamente reveladora. El resultado de esta reciprocidad mimética, contagiosa y creciente, a medida que se extiende a otros actores terceros con la indiferenciación de la mediación interna, se condensa eléctricamente como una “carga”.

En el universo de la mediación interna²⁴¹, el contagio es tan general que cualquier individuo puede convertirse en mediador de su vecino sin entender el papel que está a punto de jugar. [...] Todo el mundo sabe que el deseo, al verse compartido, se reduplica. En ese momento, dos triángulos idénticos y de sentido inverso se superpondrán entre sí. El deseo circulará cada vez más rápidamente entre los dos rivales, aumentando de intensidad a cada vaivén, como la corriente eléctrica en una batería que está

²³⁹ Hemos sustituido aproximación, de la traducción de Anagrama, por “acercamiento”. La aproximación denota la voluntad individual de alguien (y puede no ser correspondida, incluso puede ser rechazada), mientras que el acercamiento puede obedecer a un proceso de mutua atracción que se produce entre dos polos como resultado de un mecanismo inconsciente y, en este sentido, se corresponde mejor con el modelo girardiano. . Girard utiliza el término “rapprochement”. R. Girard, *Mensonge Romantique*, op.cit., p.113.

²⁴⁰ Hemos sustituido el excesivamente vulgar y malsonante “pillar” una enfermedad de la traducción de Anagrama, por “coger”, que se aproxima al sentido de la frase de Girard, que ciertamente emplea una expresión coloquial para hacerse entender. “Il y a médiation interne lorsqu’on ‘attrape’ un désir voisin comme on attraperait la peste ou le choléra, par simple contact avec un sujet infecté”. R. Girard, *Mensonge Romantique*, op.cit., p.118.

²⁴¹ La traducción de Anagrama yerra aquí por omisión. Se refiere al “universo de la mediación” sin mencionar nada más. El error es grave porque Girard no habla de cualquier mediación, sino de la mediación “interna” que, como se sabe, se distingue claramente, en su teoría, de la mediación “externa” y de la mediación “doble”: “La contagion est si générale, dans l’univers de la médiation interne, que tout individu peut devenir le médiateur de

cargándose (MR:93).

También es definido, en otras ocasiones, como “bola de nieve”, para reflejar la extensión a terceros del proceso mimético. “Si los conflictos miméticos son contagiosos, es decir, si hay dos individuos que desean la misma cosa, habrá pronto un tercero. A partir del momento en el que hay tres, cuatro, cinco, seis, el proceso se convierte en una bola de nieve...” (CE:24-25). Así, la intensidad mimética se corresponde con la dinámica contagiosa de esta “bola de nieve”. “Podemos esperar por tanto que esta mimesis se convierta en bola de nieve desde que comienza a operar, a partir del momento en el que el objeto desaparece y en el que la locura mimética alcanza un alto grado de intensidad” (DCC:42).

Sonya Florey ha destacado que este vocabulario (cargas/descargas, flujos/reflujos) se encuentra presente en alguno de los ilustres precursores de la teoría mimética, como Gabriel Tarde.

Efectivamente, para este pensador del final del siglo XIX, las relaciones que ligan a los individuos se reducen a un tipo original y único de relación: la imitación. “El ser social(...) es imitador por esencia”²⁴². El ser humano es el receptáculo en el que se encuentran y se anudan una multiplicidad de flujos imitativos, considerados como los principios de cohesión y de expansión de la sociedad. Una rivalidad se crea entre esos flujos que pretenden todos la universalidad, y mientras que algunos sobreviven y se refuerzan gracias al encuentro o la alianza con flujos desplegándose en la misma dirección, otros se apagan y caen en el olvido. Tarde lo ilustra con estos términos: “Hay interferencias de imitación [...]. Cuando dos ondas, dos *cosas* físicas casi similares, después de haberse propagado separadamente a partir de dos núcleos distintos, vienen a reencontrarse en un mismo ser físico, en una misma partícula de materia, sus impulsos se fortifican o se neutralizan [...]. En el primer caso, una onda nueva, compleja y más fuerte surge, que tiende ella misma a propagarse. En el segundo caso, hay lucha y destrucción parcial hasta que una de las dos rivales se imponga a la otra”²⁴³.

Sin embargo, la teoría de Tarde sobre los flujos/reflujos miméticos propios de las relaciones humanas sólo se aplica a la clarificación del origen cognoscitivo de la innovación intelectual. Es el conocido reproche de Girard a los precursores de su teoría. La imitación sólo ha sido vista como responsable de las representaciones humanas, pero no se ha explorado el

son voisin sans comprendre le rôle qu’il est en train de jouer”. R. Girard, *Mensonge Romantique*, op.cit., p.118.

²⁴² G. Tarde, *Les lois de l’imitation* (1890), Paris, Kimé, 1993, p.12.

²⁴³ G. Tarde, *Les lois de l’imitation* (1890), Paris, Kimé, 1993, p.26. S. Florey, *René Girard, critique littéraire?*, Archipel, Lausanne, 2003, pp.16-17.

origen de la rivalidad y la violencia en las raíces del mimetismo. Lo interesante aquí es comprobar cómo Girard reinterpreta estas nociones de intensidad y carga para asimilar el salto del espacio intersubjetivo simple (modelo-sujeto) al espacio intersubjetivo colectivo, que aparece en virtud de un contagio mimético que agrava la enfermedad hasta llegar al estadio superior de la epidemia mimética. Eso explica que en muchas ocasiones el proceso sea definido metafóricamente como “peste”, expresión de significativas resonancias mítico-literarias, que coinciden, y no por casualidad, con la perspectiva girardiana.

El mecanismo se vuelve cada vez más atractivo -justamente en sentido mimético- para los que están cerca; si dos personas llegan a las manos por el mismo objeto, el valor de éste aumenta a ojos de un tercero que contempla la situación de despliegue llamativo de rivalidad; o, lo que es lo mismo, el objeto de deseo ejerce su seducción sobre un número cada vez mayor de individuos, focalizándolos en torno suyo (OC:62).

El vector determinante que “activa” el virus mimético es la mediación interna y doble, como ya hemos visto. Pero “de doble que era, la mediación recíproca puede convertirse en triple, cuádruple, múltiple. Puede acabar por afectar al conjunto de la colectividad” (MR:97). En el estado epidémico, la enfermedad mimética ha llegado a propagarse por contagio más allá de su círculo original, infectando a terceros. “Deseando la misma cosa, los miembros del grupo se hacen todos antagonistas, en parejas, en triángulos, en polígonos, todo lo que usted quiera. La contaminación significa que ciertos individuos van a abandonar su antagonismo personal para “elegir” el del vecino” (CE:31). El contagio implica a terceros tanto en el estadio de la mimesis de apropiación, como, con mayor motivo, en el ámbito de la mimesis del antagonista. “La mimesis de apropiación es contagiosa y cuanto más numerosos son los individuos polarizados sobre un mismo objeto, más tienden los miembros de la comunidad todavía no implicados a seguir su ejemplo; sucede lo mismo, forzosamente, en la mimesis del antagonista, ya que se trata de la misma fuerza” (DCC:41-42). Sin embargo, el verdadero efecto “bola de nieve mimética” comienza a producirse en la fase más metafísica del deseo, es decir, en el momento en que el objeto pierde su influencia en la rivalidad mimética. Dicho de otra manera, en un estadio de “intensidad superior”.

Llegados a este punto, es conveniente resumir algunos aspectos de nuestra reflexión. La intensidad del proceso mimético ya ha producido dos transformaciones significativas. La

primera es la socialización de la rivalidad, como acabamos de comprobar. Cuanto mayor es la intensidad mimética, mayor es el número de actores involucrados en el proceso mimético. Sin embargo, el crecimiento de la intensidad también produce una cierta metamorfosis de la relación entre los sujetos sometidos a la contagiosa espiral de la escalada mimética. La escalada parte del mimetismo pacífico y culmina en la violencia. En un primer momento, como vimos en la mediación externa, la relación mimética es pacífica, armoniosa y admirativa. Está en la base del crecimiento moral e intelectual del sujeto. Es la mimesis buena. Pero la intensidad del mimetismo trocará esa admiración y la convertirá en rivalidad en el espacio de la mediación interna. En el umbral superior esa rivalidad debe transformarse en violencia. En este sentido, la violencia representa la máxima intensidad de la rivalidad mimética: “Las rivalidades miméticas pueden acabar resultando tan intensas que los rivales se desacrediten recíprocamente, se arrebatan sus posesiones, seduzcan a sus respectivas esposas y, llegado el caso, no retrocedan ni ante el asesinato” (VEOS:28).

No hay en ello ninguna modificación en cuanto a la naturaleza del mimetismo, pues la reciprocidad rige en todas y cada una de las fases (la admiración, la rivalidad, y la violencia). En efecto, la violencia reproduce la alteridad y la reciprocidad consustanciales al mimetismo. “Si echamos una mirada hacia atrás, descubriremos que, desde el principio, la violencia se nos ha revelado como algo eminentemente comunicable” (VS:37). La violencia encaja también perfectamente con el espíritu “contagioso” del mimetismo. “La menor violencia puede provocar una escalada de cataclismos. Aunque esta verdad, sin llegar a desaparecer del todo sea difícilmente visible nuestros días, al menos en nuestra vida cotidiana, todos sabemos que el espectáculo de la violencia tiene algo de “contagioso”. A veces es casi imposible sustraerse a este contagio” (VS:37). “La asimilación de las enfermedades contagiosas y de la violencia bajo todas sus formas, uniformemente consideradas, también ellas, como contagiosas, se apoya en un conjunto de indicios concordantes que componen un cuadro de una coherencia extraordinaria” (VS:37). Esto hace de la violencia una de las expresiones más sobresalientes de la pureza mimética. “La violencia posee unos extraordinarios efectos miméticos” (VS:38). Toda respuesta mimética en la fase violenta tiende a incrementar la violencia misma del proceso. El contagio se asimila a un incendio. “Cuanto más se esfuerzan los hombres en dominarla, más alimentos le ofrecen; convierte en medio de acción los obstáculos que se cree oponerle; se parece a un incendio que devora cuanto se arroja sobre él con la intención de

sofocarlo” (VS:38). O también: “La violencia es un vínculo mimético perfecto, por tanto perfectamente recíproco. Cada uno imita la violencia del otro y se la devuelve con ‘usura’”(DCC:399).

La teoría mimética ofrece, de este modo, una valoración propia del fenómeno de la violencia, que se desmarca de todos los enfoques interpretativos hegemónicos de la modernidad, de matriz filosófica o biologicista²⁴⁴. Girard entiende que la inteligencia mimética sobre las relaciones humanas permite una comprensión adecuada y completa de los conflictos humanos, sin caer en el relativismo intelectual que hoy domina en las academias del pensamiento.

[...] creo que la teoría de la mimesis es apta para ofrecer instrumentos de observación y un nivel de análisis que permiten a los conflictos ser más inteligibles -ciertamente no más fáciles de resolver, pero al menos comprensibles. La teoría de la mimesis nos permite, según mi opinión, comprender la dinámica compleja de las relaciones sociales y humanas y alejarnos de la actitud nihilista, de esta renuncia al conocimiento, que constatamos hoy en día²⁴⁵.

En conclusión, si se resumen la convergencia de las dos transformaciones expuestas como resultado de la intensificación mimética del deseo, el clímax del proceso se corresponde con lo que se podría llamar, a falta de otra fórmula mejor, la “socialización de la violencia”. En la terminología de Girard, esta secuencia del proceso general es denominado “crisis mimética”. Hay crisis mimética (es decir, crisis ligada a la imitación) cuando las prohibiciones y las jerarquías que estructuran a una sociedad desaparecen, degenerando en una “espiral infernal” de una violencia sin límites²⁴⁶.

La crisis mimética siempre es una crisis de indiferenciación, que surge cuando los roles del sujeto y del modelo se reducen a esa rivalidad. La desaparición del objeto es lo que hace posible que la misma surja, y no sólo se exaspera cada vez más sino que se extiende todo alrededor de forma contagiosa (OC:52).

²⁴⁴ “Hay dos grandes enfoques modernos de la violencia. El primero es político y filosófico; toma al hombre como bueno por naturaleza y atribuye todo aquello que contradice este postulado a las imperfecciones de la sociedad, a la opresión de las clases populares por las clases dirigentes. El segundo es biológico. En el seno de la vida animal, que es naturalmente apacible, la especie humana es la única verdaderamente capaz de ejercer la violencia. Freud hablaba de un instinto de muerte. En nuestros días andamos buscando los genes de la “agresividad”. Los dos enfoques se han demostrado estériles. Desde hace años yo propongo un tercero, a la vez muy nuevo y muy antiguo. Cuando hablo de él se despierta un cierto interés, reemplazado de manera inminente por el escepticismo cuando pronuncio la palabra clave de mi hipótesis: imitación” (ALLE:16).

²⁴⁵ R. Girard, G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, Flammarion, Paris, 2009, p.79.

²⁴⁶ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.16.

La crisis mimética es la “pesadilla de la humanidad”²⁴⁷. Esta crisis coincide con el carácter contagioso de la “peste” al que antes hacíamos referencia. “En effet -indica Ramond- la ‘peste’ suspend les différences sociales (tous sont égaux devant elle), se répand par une sorte d’imitation, et met la Cité tout entière en péril. De ce point de vue, le Déluge est également selon Girard l’évocation transfigurée d’une crises mimétique”²⁴⁸. La crisis mimética acumula la carga conflictiva de unos flujos miméticos que, en un primer momento, se caracterizan por la desorganización y el desorden inherentes a la indiferenciación que la ha provocado. “Cuando la maquinaria mimética funciona alimentada por la reciprocidad violenta, por la doble imitación, acumula una energía de conflicto que, de forma natural, tiene tendencia a desplegarse y a implantarse por todas partes” (OC:61-62).

¿Qué va a suceder con esa “energía de conflicto” que se acumula en la crisis mimética? A lo largo del recorrido mimético hemos registrado las sucesivas transformaciones del capital mimético. Ese capital no ha dejado de crecer con arreglo a la lógica de la usura. En efecto, la reciprocidad mimética devuelve a cada uno de los actores la misma energía mimética que han invertido en el proceso, pero siempre con un interés añadido. Como en una mesa de poker, la escalada del proceso exige apuestas o pujas cada vez más altas, implicando a más jugadores y exigiendo incrementar el capital y el riesgo de las apuestas. La locura mimética sólo puede entenderse así, pues es evidente que el estado final del proceso mimético amenaza por igual a todos los participantes. Y, sin embargo, la teoría mimética insiste en que nadie quiere dejar de participar. Si la racionalidad del cálculo operara en algún momento del proceso, la mayoría de jugadores se abstendría de continuar. Pero este abandono nunca acontece, antes al contrario. “El mecanismo de la violencia recíproca puede describirse como un círculo vicioso; una vez que la comunidad ha penetrado en él, ya le resulta imposible la salida” (VS:89). La lógica mimética se ha transformado ya en jauría humana. El capital acumulado del proceso mimético es el viejo capital de odio y resentimiento que ha producido sus máspreciado dividendo: la violencia. De hecho, la violencia denota una forma de exteriorización social, manifestación de una intensificación mimética que contrasta con un resentimiento reprimido en la psicología interior. Hay violencia cuando hay expresión física exterior de un odio interior acumulado. De ahí que la reciprocidad no se exprese ya como

²⁴⁷ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.16.

²⁴⁸ *Ibid*, p.18.

resentimiento y recelo, sino como represalia y venganza.

Cabe definir este círculo en términos de venganza y de represalias; cabe dar de él diferentes descripciones psicológicas. Mientras exista en el seno de la comunidad un capital acumulado de odio y de desconfianza, los hombres no dejan de vivir de él y de hacerlo fructificar (VS:89-90).

La crisis mimética supone por tanto una crisis o suspensión de las instituciones, de las leyes y de las prohibiciones que estructuran a toda sociedad. Es también lo que Girard denomina, en su *Shakespeare*, “crisis del *Degree*”, o crisis de los “rangos”, de las “distinciones”, y más generalmente del orden diferencial en el que reposa la estabilidad y la existencia misma de los sistemas culturales. Esta “socialización de la violencia” propia de la crisis mimética recuerda también a la célebre definición de un clásico del pensamiento político moderno, Thommas Hobbes, quien la definió, como se sabe, como “la guerra de todos contra todos”²⁴⁹. Las similitudes incluso van mucho más lejos²⁵⁰, pues Hobbes no dejó de subrayar que los conflictos humanos genuinos se caracterizan por luchas por el prestigio y el honor, en la línea del deseo metafísico²⁵¹. Girard no ha dejado de reconocer esa deuda, recordando las resonancias de la teoría hobbesiana en su obra. En particular, Girard estima en Hobbes la capacidad de pensar políticamente a partir de la crisis y el conflicto y no a partir del orden²⁵². Sin embargo, se aleja radicalmente de él (ampliando su rechazo a todas las teorías contractualistas) en el punto decisivo de la salida de la crisis mimética.

Todos los pensadores ven el origen de la sociedad en una decisión voluntaria, una decisión nacida, sin embargo, de una especie de coacción: de la necesidad de entenderse sobre ciertas cosas. Es verdad incluso en Hobbes que, no disponiendo, finalmente, del mecanismo victimario, debe concluir: la violencia amenaza, así pues los hombres están obligados a colaborar (CE:37-38).

²⁴⁹ “Si ese deseo es el más común de todos, ¿qué ocurriría si, en lugar de prohibirse, se tolerara e incluso alentara? Pues que habría una guerra perpetua en el seno de todos los grupos humanos, de todos los subgrupos, de todas las familias. Se abriría de par en par la puerta a la famosa pesadilla de Thomas Hobbes: *la guerra de todos contra todos*” (VEOS:24-25). “Cuando tal cosa ocurre, proliferan los dobles, y la crisis mimética se extiende y se intensifica más y más. Es el fenómeno observado por el gran politólogo inglés Hobbes, que lo llamó “la lucha de todos contra todos” (OC: 62).

²⁵⁰ Para una comparativa entre el enfoque girardiano y el hobbesiano: Y.-C. Zarka, “Girard: en deçà et au-delà du politique”, *Cités*, 53, 2013, pp.3-11. Para Zarka, la antropología girardiana presenta grandes similitudes con la de Hobbes pero a diferencia de ésta, no es directamente política. Se encuentra por “debajo” (en deçà) y “más allá” (au-delà) de lo político. Es una antropología religiosa.

²⁵¹ “[...] según el proceso que Hobbes ya había señalado en el Leviatán, el mimetismo es, en sí mismo, portador de dicha escalada violenta”. C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.17.

²⁵² “Uno de los grandes fundadores de la ciencia política es Hobbes que, hasta cierto punto, ha sabido pensar a partir de la crisis” (CE:24).

No hay posibilidad de salida racional y calculada de dicha crisis. El miedo racional de los actores no puede ofrecer una salida pues precisamente ese clima de desorden y apasionamiento es el menos propicio para las exigencias de un acuerdo moderado por la razón dialógica. La irracionalidad de los actores sometidos a la locura mimética no sólo no facilita, sino que impide radicalmente cualquier entendimiento. Sobre todo si sumamos a todo ello que los actores viven, en este momento más que en ningún otro, prisioneros de una suprema *méconnaissance*, al lado de la cual la mentira individualista romántica no es más que una versión insignificante. No existe, por tanto, una salida “racional” de la crisis mimética. La violencia tampoco puede disolverse por sí misma. La intensidad del proceso no admite en este punto una marcha atrás. Girard es muy claro al respecto: “De manera más general, hay que reconocer a la violencia un carácter mimético de tal intensidad que la violencia no puede morir por sí misma una vez que se ha instalado en la comunidad” (VS:90).

En este punto, una vez más, hay que ser muy cuidadosos para no hacer que el pensamiento de Girard quede deformado por las versiones reduccionistas que lo caricaturizan. Del mismo modo en que el pensador de Aviñón nos recordaba que existe un mimetismo bueno y otro malo, aunque su obra se centre en el malo; del mismo modo en que recordaba que no hay ningún determinismo que obligue a los actores miméticos a obrar contra su libertad, aunque sí un fuerte condicionamiento; del mismo modo, en este punto, Girard destaca que el proceso no debe “necesariamente” seguir un único camino, aunque en dicho camino haya acostumbrado a discurrir la teoría girardiana. En realidad, la violencia propia de la crisis mimética puede seguir dos derroteros. Uno de ellos no ha sido analizado en la obra de Girard, y ello por una razón muy sencilla: uno de los desenlaces posibles de esta crisis mimética es simple y llamanamente la desaparición de la comunidad, engullida completamente por las venganzas y represalias de la máxima intensidad violenta. Precisamente esto es lo que explica el “evolucionismo cultural” de Girard. Sólo determinadas sociedades han sobrevivido a la “selección natural” de los grupos sometidos a la enfermedad contagiosa que desemboca en las epidemias de las crisis miméticas. Las otras, sencillamente, han desaparecido. “Hay que suponer que, en el transcurso de la historia, numerosas comunidades han sucumbido a su propia violencia, y a nada más, desapareciendo sin dejar la menor huella” (VS:61). En la medida en que no han dejado ninguna huella, estas sociedades no han podido ser estudiadas en su singularidad. Así, la teoría mimética sólo puede emitir en

relación a ellas la hipótesis de su autodestrucción.

Por este motivo, recuerda Pierpaolo Antonello, “René Girard bien podría, pues, ser considerado “el Darwin de las ciencias humanas”, como ha sugerido Michel Serres”²⁵³. Como Darwin, René Girard sólo ha querido explicar el origen de las sociedades resistentes a las crisis miméticas violentas y la razón de su resistencia. Dicha explicación encuentra fundamento en la teoría girardiana del chivo expiatorio. Se abordará esta cuestión en el siguiente apartado.

De la crisis mimética al chivo expiatorio

La situación del proceso mimético descrito hasta este momento nos sitúa ante una perspectiva que se asemeja a un callejón sin salida. Una de las posibilidades de la última fase de indiferenciación violenta a que aboca la lógica mimética de la rivalidad es, como hemos visto, la destrucción misma de la comunidad que la sufre. En tal caso, la “carga mimética”, el “capital” de odio y resentimiento, esta “energía de conflicto”, se traduce en la disolución y la ruina social. “Cuando no es satisfecha, la violencia sigue almacenándose hasta el momento en que desborda y se esparce por los alrededores con los efectos más desastrosos” (VS:17). Sin embargo, ¿podría transformarse esa carga en algo diferente? No sería extraño semejante movimiento de metamorfosis. Antes al contrario, encajaría en la dinámica misma de la lógica mimética, caracterizada por sufrir a lo largo del proceso alteraciones significativas (interior/exterior, pacificadora/ violenta, intersubjetiva simple /intersubjetiva comunitaria, de apropiación/ antagonista, triangular con objeto/metafísica sin objeto, etc) sin dejar por ello de obedecer a su única esencia: el mimetismo de un deseo inconsciente. Entonces, ¿qué podría impedir que la “carga mimética” no sufriera el desenlace terrible de la autodestrucción total? La teoría del chivo expiatorio representa ese punto de inflexión que trocará una energía de destrucción en una energía de reconciliación, una situación de crisis en un espacio de orden. Para lograrlo, la violencia indiferenciada debe focalizarse en un único punto, debe converger en una sola dirección. De la violencia de todos contra todos pasaremos a la violencia de todos contra uno.

²⁵³ “Por lo que se refiere a los grupos humanos, René Girard sería a Darwin lo que Georges Dumezil es a Linneo, dado que propone una dinámica, pone de manifiesto una evolución y suministrar una explicación

El marco contextual que ha venido incubando esta “nueva” violencia “pacificadora”, que Girard acostumbra también a denominar como “violencia fundadora” (por los efectos sociales que va a provocar), es la crisis mimética, tal y como ha sido descrita anteriormente. Aunque el mimetismo define esta crisis, Girard no niega que pueda venir precedida u originada por una “catástrofe objetiva” (sequía, epidemia, inundación, etc). Pero esta causa desencadenante no altera en absoluta la naturaleza mimética de la crisis pues “resulta que esa catástrofe suscita también una crisis mimética, es decir, una escalada de dobles que acaba desembocando en un fenómeno de chivo expiatorio” (OC:63).

En cualquier caso, la desproporción entre el desorden de la crisis y el orden que le sucederá parece no menos inverosímil, a primera vista, que el que ofrecen los “racionalistas” planteamientos teóricos del contractualismo social, tan certeramente criticados por Girard. El antropólogo aviñonés no duda en calificar de “milagroso” este asombroso giro narrativo del relato mimético.

¿Qué milagro se ha producido? ¿Cómo es posible que la unidad de la comunidad, completamente deshecha por la crisis sacrificial, pueda recomponerse de repente? Nos encontramos en el paroxismo de la crisis; las circunstancias parecen absolutamente desfavorables a esta repentina inversión. (...) Parece reinar un caos indescriptible. (...) En este instante en que todo parece perdido,..., la solución, en cambio, está muy próxima; la ciudad entera se desplazará de golpe hacia la unanimidad violenta que la liberará. ¿De dónde procede esta misteriosa unanimidad? (VS:87)

Encontramos aquí la palabra clave para definir el giro trágico que la “carga mimética” va a sufrir en este estadio de la crisis: unanimidad. En efecto, la violencia mimética, antes de volverse fundadora, va a pasar de ser una violencia “indiferenciada” a ser una violencia “unánime”. Es el salto de una violencia “centrífuga” a una violencia “centrípeta”. Para llevar a cabo esa tarea, es necesario que se produzca una sustitución, una “transferencia”. Esta “transferencia” parece un truco de magia para niños pero en realidad obedece al mismo mecanismo mimético que ha gobernado todo el proceso descrito por la teoría de René Girard. “Se trata de seguir hasta el final la lógica del conflicto mimético y de la violencia que se desprende” (DCC:41). Para que esta “transferencia” se produzca es necesario un clima particular, una atmósfera propicia. Del mismo modo que la mediación interna activaba el virus de la rivalidad mimética, el escenario de la mediación doble universal, en el que el

antagonismo sitúa a cada uno de los actores en la posición de hermano enemigo de todos los demás, “activa” la hermandad violenta entendida como el tipo de violencia consustancial a la igualdad uniformizadora. Esta violencia impondrá el sentido de la unidad a una violencia que, hasta ese momento, se recreaba en la obsesión de las diferencias.

...todos los antagonistas se creen separados por una diferencia formidable. En realidad, todas las diferencias desaparecen paulatinamente. En todas partes aparece el mismo deseo, el mismo odio, la misma estrategia, la misma ilusión de formidable diferencia en una uniformidad cada vez más total. A medida que la crisis se exaspera, todos los miembros la comunidad se convierten en gemelos de la violencia. Llegaremos a decir que unos son los dobles de los otros. (...) La firme creencia de todos no exige otra comprobación que la unanimidad irresistible de su propia sinrazón. La universalización de los dobles, la completa desaparición de las diferencias exaspera los odios, pero, a la vez, los hace completamente intercambiables, constituye la condición necesaria y suficiente de la unanimidad violenta. Para que el orden pueda nacer, es preciso que el desorden llegue a su punto máximo; (...). Allí donde unos instantes antes había mil conflictos particulares, mil parejas de hermanos enemigos aislados entre sí, existe de nuevo una comunidad, enteramente unánime en el odio que le inspira uno solo de sus miembros. Todos los rencores dispersos en mil individuos diferentes, todos los odios divergentes, convergerán a partir de ahora en un individuo único, la víctima propiciatoria (VS:87-88).

Señalaremos, una vez más, que es la *méconnaissance* inherente al mimetismo (la “sinrazón” que se recoge en la cita anterior) el que dirige este proceso de unificación de la violencia. La *méconnaissance* se confirma, una vez más, como actor principal de todo el paradigma mimético. Y en esta fase crucial no hay ninguna excepción. “Se encuentra aquí - indica Ramond- la extraordinaria paradoja lógica de una acción que no puede ser realizada sino a condición de que aquellos que la realizan ‘no sepan lo que hacen’²⁵⁴”. Es precisamente este punto el que separa a Girard de las anteriormente mencionadas teorías racionalistas del contractualismo social. El proceso que concluye en el mecanismo del chivo expiatorio no es directamente deseado por la consciencia de sus futuras propiedades benéficas. No se trata de una “solución” que la comunidad encuentra para resolver un “problema”. Girard no desaprovecha la ocasión de corregir a su entrevistador cuando esta terminología “racionalista” se infiltra inadvertidamente en posibles interpretaciones de la teoría mimética:

Pregunta: la crisis se hace poco a poco insoportable, no se puede continuar viviendo de esta forma, es necesario encontrar una solución... *Respuesta:* no me gustan demasiado su fórmula: “es necesario

²⁵⁴ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.14.

encontrar una solución”. Lleva a pensar que el descubrimiento del chivo expiatorio depende de la voluntad. Es lo que dicen muchos de los resúmenes un tanto equívocos de mi tesis. En las sociedades primitivas, el proceso no accede a la conciencia más que bajo la forma de lo sagrado. Incluso entre nosotros es sobre todo inconsciente. *Pregunta:* preferimos pensar que todo es culpa de uno solo... *Respuesta:* no “preferimos”, pensamos verdaderamente que el chivo expiatorio es culpable. Su mimetismo hace pensar a los hombres, “con toda naturalidad”, de esta manera (CE:31).

En diferentes ocasiones, ha aprovechado Girard su exposición sobre la crisis mimética y la violencia fundadora para arremeter contras las “modernas teorías del contrato social”, a las que juzga directamente “absurdas”²⁵⁵. El absurdo obedece al mismo planteamiento de base moderno que presupone la existencia social universal de un modelo de sujeto autónomo, racional, dialogante y plenamente “consciente”, capaz de resolver pacíficamente los conflictos que, puntualmente, puedan surgir en el seno de la comunidad. Este marco antropológico queda prisionero de una ideología impotente para asumir la situación empírica real en la que se desenvuelven verdaderamente los hombres y las comunidades involucradas en las crisis miméticas que estallan en violencias colectivas²⁵⁶. Las exigencias de esa situación empírica son radicalmente incompatibles con la solución racionalista ideal y retrospectiva que ofrecen los teóricos del contractualismo:

Sucede que el momento en que el grupo debería estar más dispuesto a abandonar la violencia es justo cuando es más incapaz de hacerlo, ya que la furia le inunda por completo. En ese estadio -en ese momento de rabia y excitación extremas, cuando los hombres se hallan fuera de sí, totalmente alienados por esa pulsión de violencia que los posee -no hay espacio, no hay la menor posibilidad para establecer un contrato social, cualquiera que sea la forma que adopte (OC:137).

De acuerdo con Girard, es ridículo plantear la idea un contrato social “en el momento en el que todo el mundo está peleando” (AC:133). Como sucedía con Hobbes, existe una

²⁵⁵ “Resulta más creíble que cualquiera de las tesis modernas sobre el origen de las sociedades, todas las cuales, de una forma u otra, remiten a alguna variante de una absurdidad que parece imposible de desarraigar: el “contrato social” (VEOS:129).

²⁵⁶ Girard comenta la presencia de los mismos errores en Hobbes y Freud, y sólo salva a Durkheim. “Todos los pensadores ven el origen de la sociedad en una decisión voluntaria, una decisión nacida, sin embargo, de una especie de coacción: de la necesidad de entenderse sobre ciertas cosas. Es verdad incluso en Hobbes que, no disponiendo, finalmente, del mecanismo victimario, debe concluir: la violencia amenaza, así pues los hombres están obligados a colaborar. Es verdad incluso en Freud, en *Tótem y tabú*: lo primero que encontramos es la muerte del padre, luego la lucha entre los hermanos, y un buen día deciden hacer las paces. ¡Después, se sientan alrededor de un tapiz verde! Es esta idea de un punto de partida reflexivo contra la cual yo me rebelo. Tan sólo Durkheim había sentido verdaderamente que la sociedad no podía haberse puesto en marcha de esta manera, cuando habla de “efervescencia” inicial” (CE:37-38).

desproporción insalvable entre las condiciones de partida del conflicto (violencia indiferenciada) y los medios que, presuntamente, podrían resolverlo (racionalismo intersubjetivo). “El contrato social es evidentemente falso, porque es en el momento en el que lo necesitamos que no podemos hacerlo” (AC:133).

Es interesante destacar esta controversia de indudable alcance político (o metapolítico) en este momento de la presentación del ciclo mimético. Volveremos sin duda a esta cuestión, pero de momento conviene subrayar que el rechazo de Girard a las soluciones humanistas, racionalistas, modernas o contemporáneas, tiene mucho que ver con su idea de la “mentira”. La mentira, como ya se señaló, es definida como “romántica” desde sus ensayos literarios de los años sesenta del pasado siglo. Pero esa “mentira” admitirá muchas formas (mentira mítica, etc) y todas ellas beben de la misma fuente originaria. Para Girard, todas las formas del pensamiento moderno prolongan la mentira originaria²⁵⁷. Aunque nunca haya sido explícitamente formulado así, entendemos que el contractualismo social (y con él, gran parte del pensamiento político y social moderno) representa para Girard una declinación de esa mentira originaria, que puede “reactivarse” con toda suerte de nuevos pretextos y moldes novedosos, con el objetivo siempre renovado de ocultar las rivalidades miméticas.

La idea del contrato social es la gran pantalla humanista extendida ante la rivalidad mimética, la escapatoria clásica de los que retroceden ante la lógica de la violencia.(...) La absurdidad de la idea se incrementa proporcionalmente a la fuerza de la intuición que anima al pensador. El contrato social debe intervenir en el momento más violento de la crisis,... en el instante mismo en que cualquier solución racional se hace más impensable que nunca. La idea de que en el punto culminante de esa crisis los dobles históricos se sienten tranquilamente alrededor de una mesa para ofrecerse una “constitución”, es una idea tan absurda que sus defensores la presentan siempre como un invento estrictamente teórico (SH:291).

²⁵⁷ En realidad, Girard reconoce en la “sabiduría arcaica”, a pesar de ser prisionera de la mentira y la violencia, una “verdad” superior a la de muchas deformaciones típicamente modernas: “Esta incapacidad es de tipo mítico; prolonga la incapacidad religiosa, es decir, el escamoteo de la violencia humana, la ignorancia de la amenaza que ésta hace pesar sobre cualquier sociedad humana. Hasta el pensamiento religioso más grosero posee una verdad que escapa a todas las corrientes del pensamiento no religioso, aún las más ‘pesimistas’. Sabe que el fundamento de las sociedades humanas no es algo obvio y cuyo mérito pueden atribuirse los hombres. La relación del pensamiento moderno con la religiosidad primitiva es, por consiguiente, muy diferente a la que imaginamos. Existe un desconocimiento fundamental que se refiere a la violencia y que compartimos con el pensamiento religioso. Existen, al contrario, en lo religioso, unos elementos de conocimiento, respecto a esta misma violencia, que son perfectamente reales y que se nos escapan completamente” (VS:269). “Las sociedades mítico-rituales están prisioneras de una circularidad mimética de la que no pueden escapar puesto que ni siquiera la detectan. Eso todavía es cierto: todos nuestros pensamientos sobre el hombre, todas nuestras filosofías, todas nuestras ciencias sociales, todos nuestros psicoanálisis, son fundamentalmente paganos por cuanto descansan en una

La mentira encaja siempre con esta imagen optimista de un hombre autónomo, atomizado y autosuficiente, desligado en su interioridad de cualquier vínculo exterior, y regido por una consciencia superior orientada por una razón que corona su libertad suprema. La definición girardiana del hombre como animal mimético destaca los rasgos opuestos: mimetismo, dependencia, inconsciencia, irracionalidad, rivalidad. El problema del pensamiento moderno es que “juega siempre al escondite para no ver la violencia” (ALLE:117-118).

El pensamiento moderno no reconoce su naturaleza ni su razón: ignora incluso su existencia; a eso se debe que sitúe siempre el origen de la sociedad en un “contrato social”, explícito o implícito, arraigado en la “razón”, el “sentido común”, la “mutua benevolencia”, “el interés bien entendido”, etc (VS:269).

La mentira del pensamiento moderno es una mentira también motivada por la soberbia que menosprecia el peso de la inconsciencia en la acción humana, a diferencia de lo que ocurre con el paradigma mimético, que hace de esa *méconnaissance* uno de los cimientos de su propio análisis. La *méconnaissance* de los actores miméticos que intervienen en el proceso se refiere al conjunto del proceso. Pero en esta fase, concretamente, la *méconnaissance* se refiere a dos aspectos. *Méconnaissance* del origen de la crisis, y *méconnaissance* de la inocencia de la víctima. Sin el ingrediente de esta nueva *méconnaissance*, el ciclo mimético no podría culminar en el fenómeno del chivo expiatorio. Una vez más, el ingrediente de una mimesis cargada de ignorancia es condición sine qua non para el “éxito” del proceso:

El papel clave de la *méconnaissance* en todo el proceso del chivo expiatorio es “paradójico” y evidente al mismo tiempo. Es la *méconnaissance* lo que le permite a cada cual mantener viva la ilusión de que la víctima es realmente culpable y que merece, por eso, ser castigada. Para poder tener un chivo expiatorio no hay que ver la verdad, y por lo tanto no hay que representarse la víctima como tal “chivo expiatorio”, sino como alguien a quien se condena con toda justicia, como se hace en la mitología. No olviden que el parricidio y el incesto de Edipo se consideran enteramente reales. Tener un chivo expiatorio es no saber que se tiene²⁵⁸ (OC:72).

Lo que interesa destacar en esta fase del proceso es que es, una vez más, el motor del

ceguera respecto del mimetismo conflictivo análoga a la de los propios sistemas mítico-rituales” (VEOS:194)

²⁵⁸ Se ha respetado la traducción al castellano de la editorial Trotta salvo en lo referente a la *méconnaissance* del texto original en francés, traducida una vez más aquí como “desconocimiento”.

mimetismo el que gobierna la lógica del conjunto, y ello pese a las transformaciones y metamorfosis que sufre dicho mimetismo a lo largo de su recorrido hasta llegar a la mimesis reconciliadora y unánime:

No habría chivo expiatorio si no se pasara de la mimesis del objeto deseado, que divide, a otra mimesis, que permite, por su parte, que se establezcan todas las alianzas posibles contra la víctima. Sobre este peculiar giro reposa, antes que nada, el mecanismo del chivo expiatorio. Lo que importa, para resolver una crisis, es pasar del deseo del objeto, que divide a los indicadores, al odio del rival, que reconcilia cuando miméticamente todos los odios se polarizan sobre una sola víctima. Tras la resolución victimaria, esta unanimidad persiste y no implica conflicto alguno, ya que la víctima única polariza en torno a ella, siempre miméticamente, a toda la comunidad. La mimesis rivalizadora y conflictiva se transforma, espontánea y automáticamente, en mimesis de reconciliación (OC:63).

A grandes rasgos, podríamos resumir el conjunto de este proceso en las siguientes fases, en cuya progresión podemos observar el crecimiento del unanimismo polarizador²⁵⁹, que explica el salto de la violencia de todos contra todos a la violencia de todos contra uno, siempre impulsada por el mimetismo²⁶⁰:

1. Progresiva desaparición de todo valor objetivo o exterior: “cuanto más se exasperan las rivalidades, más tienden los rivales a olvidar los objetos que en principio las causan, más son fascinados los unos por los otros. La rivalidad se purifica de todos sus elementos exteriores, en suma, se convierten en rivalidad pura o de prestigio. Cada rival se convierte para el otro en el modelo-obstáculo adorado y odiado, el que hay que abatir y absorber a la vez. La mimesis es más fuerte que nunca pero no se puede ejercer, a partir de ahora, al nivel del objeto, ya que no hay más objeto. No hay más que antagonistas que designamos como dobles ya que, bajo la mirada del antagonismo, nada les separa ya” (DCC:41).
2. Formación de la masa (foule) en la crisis mimética mediante la transformación de la mimesis de apropiación en mimesis del antagonista: “si no hay objeto, ya no hay mimesis de apropiación en el sentido definido por nosotros.(...) Si la

²⁵⁹ Charles Ramond, describe el proceso en cuatro etapas: crisis de indiferenciación, violencia y locura "miméticas" en el punto álgido de la crisis, polarización de la violencia en una única víctima emisaria, divinización mítica de la víctima. C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.18.

²⁶⁰ “La transformación de ese todos contra todos que desintegra a las comunidades en un todos contra uno que las reagrupa y reunifica[...] -Para comprender por qué y cómo el mimetismo que divide y fragmenta las comunidades muda súbitamente en un mimetismo que las reagrupa y las reunifica contra una víctima única, hay

mimesis de apropiación divide haciendo converger dos o más individuos en un solo y mismo objeto que todos quieren apropiarse, la mimesis del antagonista, forzosamente, reúne haciendo converger dos o más individuos sobre un mismo adversario que todos quieren abatir” (DCC:41).

3. Transferencia: concentración mimética contra un enemigo común: “Ya que el potencial de atracción mimética se multiplica con el número de los polarizados, forzosamente va llegar el momento en el que la comunidad entera se encontrará reunida contra un único individuo. La mimesis del antagonista suscita por tanto una alianza de hecho contra un enemigo común y la conclusión de la crisis, la reconciliación de la comunidad, no es algo diferente”²⁶¹ (DCC:42).

4. La reconciliación por la “causalidad diabólica”²⁶²:

- i. “Así pues, esa víctima sustituye efectivamente a quienes poco antes se oponían entre sí en mil escándalos diseminados aquí y allá, y ahora se unen contra ese blanco único. Como en la comunidad nadie tiene ya más enemigo que esa víctima, tras su rechazo, expulsión y aniquilación, la multitud, privada de enemigo, se siente liberada. Sólo quedaba uno, y se han librado de él. Al menos provisionalmente, esa comunidad no experimenta ya odio ni resentimiento alguno respecto a nadie, se siente purificada de todas sus tensiones, escisiones y fragmentaciones. Los perseguidores ignoran que su súbita concordia, como su anterior discordia, es producto del mimetismo.(...) Así pues, el todos contra uno mimético o mecanismo victimario tiene la asombrosa, espectacular propiedad, por lo demás lógicamente explicable, de traer de nuevo la calma a una comunidad momentos antes tan perturbada que nada parecía capaz de apaciguarla” (VEOS:58).

- ii. “La comunidad calma su rabia contra esta víctima arbitraria, en la convicción absoluta que ha encontrado la causa única de su mal. Se

que analizar de qué manera evolucionan los conflictos miméticos” (VEOS:40-41).

²⁶¹ El tema del enemigo común sugiere, naturalmente, una prolongación en clave de análisis político.

²⁶² Hemos escogido esta fórmula, “causalidad diabólica”, en vez de utilizar la expresión girardiana “causalidad-mágico-perseguidora”, en razón del inquietante paralelismo entre la descripción de Girard y el título del célebre ensayo de León Poliakov. Como se podrá imaginar, el parentesco está preñado de futuros desarrollos en clave política. L. Poliakov, *La causalidad diabólica. Ensayo sobre el origen de las persecuciones*, Muchnik, Barcelona, 1982.

encuentra entonces privada de adversarios, purificada de toda hostilidad en relación a aquellos contra los que, un instante antes, manifestaba una rabia extrema” (DCC:42).

En nuestra exposición falta por reflejar una última fase, que servirá de transición hacia el orden sagrado: la divinización de la víctima. Esta última fase es la coronación suprema de la gran crisis mimética, de la que pudo surgir “milagrosamente”²⁶³ el orden sagrado y cultural. La descripción de las razones y los efectos de dicha divinización exigen un razonamiento separado.

Pero antes de llegar a ese punto, es preciso detenerse en uno de los resultados más notables de la transfiguración del mimetismo, que resume bien a las claras su asombroso poder camaleónico. Nos referimos a la formación de la “masa”, a la que acabamos de hacer referencia en los puntos 2 y 3 del resumen general del proceso mimético. ¿Cómo debe interpretarse correctamente esta irrupción de la masa (la *foule*) en la lógica del ciclo mimético?

En realidad, la irrupción de la masa responde a una de las claves ya señaladas anteriormente a la hora de interpretar las dualidades en que se mueve el mimetismo del deseo en el proceso de su intensificación. Una de esas dualidades era la interior/exterior. Esta dualidad explicaba el salto de los sentimientos “interiores” del deseo mimético (admiración, veneración, envidia, odio, resentimiento) a su expresión exterior (violencia). Otra de las dualidades se refería a la intersubjetividad simple (sujeto-modelo) frente a la intersubjetividad colectiva que amplifica la presión mimética involucrando a otros actores “infectados” o “contagiados”. Pues bien, la formación de la masa representa la actualización de esas dos dualidades en el sentido que le imprime la intensificación del proceso mimético. La masa es exterior y colectiva. La masa es exterior, en tanto que portadora de una violencia que se expresa públicamente, primero en una versión centrífuga y después en una centrípeta. Por otro lado, la masa es colectiva, en el sentido de que son muchos (o todos) los actores sociales involucrados en la fascinación o locura miméticas. Además, otra dualidad se expresa en la

²⁶³ La referencia a lo “milagroso” es tan irónica en nuestro caso como en el de Girard. En realidad, el milagro al que nos referimos recoge el sentido de “transfiguración” del proceso que plasmarán los relatos míticos elaborados por las masas perseguidoras, inspiradas por la misma *méconnaissance* que orientó sus acciones. Esta transfiguración recibirá el nombre de “mentira mítica”.

masa, y refleja asimismo el crecimiento de la intensidad mimética. Nos referimos a la dualidad diferencia/indiferencia. La masa representa la máxima indiferenciación alcanzada en la mediación doble aguda (mediación triple, cuádruple, etc). De hecho, esta indiferenciación define a la masa como tal. “No está estructurada, en ella los individuos están indiferenciados”²⁶⁴. En ella, todos los integrantes son iguales puesto que se comportan igual y comparten los mismos objetivos.

En este sentido, la formación completa de la masa o muchedumbre es la traducción social del clímax del proceso mimético. En cierta forma, representa la más horrenda expresión del hombre concebido como “animal mimético”, ya que en ella el hombre ha sido despojado del último rastro de su individualidad y personalidad propias. En los movimientos de masa, cada uno, poseído por la masa y desposeído de sí mismo, puede entrar en “trance” o “histeria” colectivas, actitudes propicias a la explosión de todas las violencias²⁶⁵.

Las masas son, por tanto, a los ojos de Girard, “el elemento en el cual el mecanismo del chivo expiatorio siempre se ha desarrollado, y todavía se observa”²⁶⁶. Se podría decir que es la lógica de la psicología colectiva de masas la que explica la transición entre la explosión de la crisis mimética y su resolución en el fenómeno de la víctima propiciatoria. La mecánica de esta transición se podría definir con arreglo a un concepto interpretativo central: la “transferencia”. Este concepto será susceptible de interpretarse en términos políticos más adelante. Mientras tanto, será suficiente con analizar su sentido. Para hacerlo, nada mejor que situarse en la atmósfera característica de la masa mimética. Como quedó demostrado, el mimetismo es una energía que se “contagia”, o cuyo “contagio” es consustancial a su naturaleza. La “transferencia” que aquí vamos a definir opera de acuerdo con la misma dinámica. La masa, como se acaba de comprobar, es el agregado final del proceso de “intensificación” mimético. En este sentido, responde a las propiedades de una especie de “caja de resonancia”, un receptáculo o pila que recoge y condensa toda la energía de conflicto o capital de odio (la “carga” mimética) que ha ido almacenándose a lo largo del proceso, y que alcanza con la formación de la masa su “intensidad” máxima. Es en este mismo momento cuando esa carga mimética puede “descargarse”. En este punto es preciso dejar de emplear

²⁶⁴ C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.37.

²⁶⁵ *Idem.*

²⁶⁶ *Idem.*

aquí el término “contagio” toda vez que alude a una transmisión caótica y multivectorial, y también porque el sujeto que contagia a otro la enfermedad mimética no se libera de la patología por el acto del contagio: él sigue enfermo de mimetismo, aunque su enfermedad sea compartida por otros. En el caso de la “transferencia”, la “descarga” mimética será única y total, se realizará en una sola dirección y, sobre todo, mediante la “transferencia” la masa se “liberará” de toda la energía de conflicto, endosándola hacia el exterior.

Todas las sociedades humanas sin excepción tienen tendencia a descomponerse bajo el efecto de su violencia interna. Cuando ésta se produce, disponen de un medio de restablecimiento que se les escapa a ellas mismas y que la antropología no ha descubierto jamás, la convergencia espontánea, mimética, de toda la comunidad contra una víctima única, el “chivo expiatorio” original, sobre el que todos los odios se descargan sin expandirse catastróficamente por su entorno, sin destruir a la comunidad (ALLE:46-47).

A ese mecanismo de transferencia mimética se le denomina, en terminología girardiana, el mecanismo del chivo expiatorio. En él, la violencia de todos contra todos se transforma en violencia de todos contra uno. Esta violencia será “fundadora”, pues logrará recrear un orden estable que surgirá, paradójicamente, del desorden y la crisis de la violencia indiferenciadora. No es de extrañar que el mecanismo del chivo expiatorio ocupe un lugar central en el conjunto de la teoría mimética. Su dimensión política, como veremos, también estará cargado de un profundo sentido.

Pero ¿cómo es posible pasar de la violencia destructora a la violencia pacificadora? ¿Qué procesos psicológicos de “masas” inciden para culminar en este trágico desenlace? ¿Cómo explicar que la violencia indiferenciada pueda “transferirse” en una única dirección? ¿Cómo puede la multiplicidad interminable y anónima de los enemigos particulares de cada uno converger en un “único enemigo”? Una primera clave nos la ofrece la misma lógica de la “mediación doble” que rige justo antes del estallido mimético-victimario. Es un momento de máxima indiferenciación. Girard se refiere a una violencia fratricida. ¿Por qué? Porque en ella todos los sujetos son iguales, son “gemelos” en la violencia. Esa igualdad explica que se pueda tomar prestado el rostro de cualquier “Otro”, pues en la violencia indiferenciada de la crisis mimética el espejo mimético convierte a todos los rostros humanos en un único rostro en el que se refleja el odio y el resentimiento de cada uno. Es el paso previo para la concentración del odio en un único rostro, en una única víctima.

Si la violencia uniforma a los hombres, si cada cual se convierten en el doble o en el “gemelo” de su antagonista, si todos los dobles son idénticos, cualquiera de ellos puede convertirse, en cualquier momento, en el doble de todos los demás, es decir, en el objeto de una fascinación y de un odio universales. - Una sola víctima puede sustituir a todas las víctimas potenciales, a todos los hermanos enemigos que cada cual se esfuerza en expulsar, esto es, en todos los hombres sin excepción, en el interior de la comunidad. Para que la sospecha de cada cual contra todos los demás se convierta en la convicción de todos contra uno solo, no hace falta nada o muy poco. El indicio más ridículo, la más ínfima presunción, se comunicará de unos a otros a una velocidad vertiginosa y se convertirá casi instantáneamente en una prueba irrefutable. La convicción tiene un efecto acumulativo, y cada cual deduce la suya de la de los demás bajo el efecto de una mimesis casi instantánea (VS:87-88).

La “transferencia” consigue su propósito porque, en el contexto de las mediaciones dobles y de la máxima indiferenciación, la víctima consigue “engañar” a la multitud, encarnando una “sustitución” verosímil del rostro mil veces multiplicado en el que se concentran los odios dispersos proyectados por todos los actores. La víctima “toma prestado” el rostro de todos los rivales admirados y odiados por los elementos que integran la muchedumbre.

La víctima de un apasionamiento mimético es elegida por el propio mimetismo, y sustituye a todas las demás víctimas que la masa hubiera podido elegir de haber sucedido las cosas de otra forma. Las sustituciones ocurren espontáneamente, de forma invisible, a favor del ruido y la furia que por todas partes se propaga (VEOS:44).

Girard advierte de que “el indicio más ridículo” y la “más ínfima presunción” son suficientes para desencadenar el mecanismo de la víctima propiciatoria²⁶⁷. Es una forma de decir que la selección de la víctima es “casi” aleatoria. ¿Casi? ¿Por qué? Girard observa que existen, pese a al desconcierto e ingobernabilidad del proceso, ciertos signos que llama “signos preferenciales de selección victimaria” que nos impiden describir la selección de la víctima como puramente debida al azar. ¿Cuáles son esos signos? Deben representar la misma naturaleza paradójica de la crisis mimética, que es una crisis de indiferenciación en la que las

²⁶⁷ Las acusaciones suelen encajar, según Girard, en un molde general que las hace identificables como pertenecientes a los fenómenos de tipo “chivo expiatorio”: “Es revelador que estas violencias colectivas se justifiquen a sí mismas, casi siempre, por unas acusaciones de tipo edípico: parricidio, incesto, infanticidio, etcétera” (VS:88).

más insignificantes diferencias se vuelven insoportables²⁶⁸. La víctima debe ser, así, suficientemente igual y “aberrantemente” diferente. Para ser igual, le basta con ser miembro, por lo general “adoptado”, de la comunidad. Tiene que estar dentro de la comunidad sin estar integrado del todo. Debe ser un “extraño” acogido, un “extranjero” adoptado, un elemento alógeno “asimilado”. Recoge así también la dualidad interior/exterior que define el progreso del mimetismo del deseo.

Los signos preferenciales se ofrecen como razones para seleccionar a una persona concreta; y por mucho que sean razones insuficientes, incluso escandalosas, nos impiden hablar de azar puro y simple. Las minusvalías, los rasgos externos desagradables, son tomados erróneamente por signos de culpabilidad. Por eso, en las miniaturas medievales se representa a las brujas más o menos igual que a los judíos en las caricaturas antisemitas: con rasgos deformes, jorobadas, cojas, etcétera. Y si se acuerdan de los dioses griegos, se darán cuenta de que muchos de ellos, lejos de ser Apolos y Afroditas, suelen padecer invalideces y mutilaciones, y nos son presentados como desmedrados y poco agraciados (OC:65).

Así pues, los signos de selección victimaria deben reproducir fundamentalmente el Mal absoluto que se apodera de la comunidad en el momento de máxima posesión mimético-colectiva, en el momento de máxima violencia y disolución. De ahí que la víctima deba de encarnar lo más explícitamente posible el mal que se quiere conjurar. Para encarnarlo explícitamente lo mejor es encontrar signos de deformidad física o de monstruosidad anatómica.

Fíjese por ejemplo en las minusvalías, las deficiencias físicas: la tesis mimética explica la presencia de ellas en muchas de las historias míticas. Así, cuando los hombres no tienen razones para elegir a las víctimas -porque no son culpables -hacen como los niños en la escuela, eligen como chivos expiatorios aquellos que no tienen un cuerpo hermoso, al extranjero... el número de extranjeros en los mitos es increíble. ¿Por qué todos estos extranjeros? ¿Por qué todos estos cojos? Todos los elementos componen la imagen de los minusválidos víctimas de la segregación. La explicación de todos estos indicios constituye el carácter científico de mi trabajo. Obliga al que los ponga en duda a aportar una explicación mejor, o adoptar esta teoría a falta de otra mejor (ALLE:115).

Son estos signos de selección victimaria los que impiden hablar de un azar puro a la

²⁶⁸ La reflexión recuerda a Tocqueville. Cuanto mayor es la igualdad, más insoportables resultan las pocas diferencias que sobreviven. Por eso nuestra hipersensibilidad igualitaria florece precisamente en los momentos de mayor igualdad real.

hora de determinar el objeto de nuestro odio compartido²⁶⁹. La selección de la víctima obedece a una curiosa combinación de arbitrariedad y necesidad. Para explicar este fenómeno se hizo referencia a la fórmula de Léon Poliakov: la causalidad diabólica. Esta fórmula permitirá otros desarrollos en el campo político. Y, además, tiene la virtud de encarnar a la violencia en la figura de Satán que, como se verá, juega un papel decisivo en la teoría mimética. Existe, por tanto, una forma de “causalidad”, incluso de “tenebrosa” racionalidad, en la violencia fundadora del chivo expiatorio. No nos debe extrañar que muchas ideologías modernas hayan presentado su propia violencia exterminadora como una violencia investida de una racionalidad superior. Es una pista que habremos de desarrollar en su momento. Girard, por su parte, emplea otra expresión muy cercana a la de “causalidad diabólica”: “causalidad mágica”²⁷⁰. Esa causalidad diabólica o mágica es un tipo de causalidad social asociada a la “falsa ciencia” en la que creará la humanidad a pies juntillas hasta el advenimiento del cristianismo:

Cuando no hay ninguna señal que propicie una victimización determinada, se designará de todas maneras un chivo expiatorio. En el momento decisivo, algo será interpretado como un signo, ¡y puede ser cualquier cosa! Entonces, todo el mundo pensará que se ha encontrado al culpable. En cierto modo, el mecanismo del chivo expiatorio funciona como una falsa ciencia, un gran descubrimiento o una cosa que se revela de repente y que cada cual puede constatar en los ojos de sus vecinos, y es así como se refuerza la certeza que tiene la masa (OC:66).

No hay que dejarse engañar por esta “falsa ciencia”. En ella se expresa de forma privilegiada la forma superior de la *méconnaissance* mimética. Es justamente esa *méconnaissance* la que explica el “éxito” del mecanismo del chivo expiatorio, pues sin la ignorancia de los verdugos que participan, unánimemente, en el asesinato de la víctima propiciatoria, no podría producirse la “transferencia” completa de la carga mimética, y con ella, la reconciliación comunitaria:

²⁶⁹ Interrogado directamente sobre si la víctima puede ser escogida al azar, Girard responde: “No necesariamente. Eso depende, entre otras cosas, del grado de comprensión alcanzado por los perseguidores. Y depende también de la víctima, que puede alterar el juego. Porque si, por ejemplo, alguien denuncia el mecanismo del chivo expiatorio, y éste acaba finalmente por prevalecer, ese elemento perturbador será, con toda probabilidad y por eso mismo, la víctima propiciatoria señalada. Eso fue justamente lo que pasó con el Cristo evangélico, así que yo no le considero una mera víctima de la casualidad, contrariamente a lo afirmado por Hans Urs Von Balthasar. [...] No se puede decir ni que la víctima es escogida al azar ni que deja de serlo. [...] Ahora bien, el hecho de poseer uno o varios “signos preferenciales de selección victimaria” incrementa las posibilidades de llegar a hacer de chivo expiatorio” (OC:64-65).

[...] puede tratarse de una ilusión y de un engaño, pero de la ilusión y del engaño más formidables y más ricos en consecuencias de toda la aventura humana.(...) Si la eficacia de la transferencia colectiva es literalmente formidable, se debe precisamente a que priva los hombres de un saber, el de su violencia, con el que nunca han conseguido coexistir (VS:90).

La *méconnaissance* vuelve, una vez más, a jugar un papel central en el despliegue del paradigma mimético. Ha sido así desde el comienzo del proceso, con la mentira romántica del deseo autocausado, y vuelvo a serlo aquí, en el momento más dramático del ciclo mimético, el que representa su más importante punto de inflexión²⁷¹.

Los hombres no pueden enfrentarse a la insensata desnudez de su propia violencia sin correr el peligro de abandonarse a esta violencia; siempre la han ignorado, al menos parcialmente, y pudiera muy bien ser que la posibilidad de sociedades propiamente humanas dependiera de esta *méconnaissance*²⁷² (VS:91).

Hay que enfrentarse aquí a una de las más inquietantes paradojas del paradigma mimético girardiano. La restauración del orden comunitario sólo puede lograrse mediante la ignorancia y la *méconnaissance*, que no es otra cosa que la creencia unánime en la “causalidad diabólica”. Veremos que Girard es muy coherente con su postulado y lo llevará hasta sus últimas consecuencias. Tanto es así, que el desvelamiento de dicha ignorancia, la revelación de la verdad de la violencia (esto es, el logos juánico y evangélico) supondrá la mayor amenaza para el orden comunitario de lo sagrado arcaico y, por consiguiente, una fuente de desorden e inestabilidad. Así interpreta Girard la frase de Cristo: “no vengo a traer la paz, sino la espada”. La *méconnaissance* trae el orden, la Revelación cristiana la amenaza contra ese “orden”. La postura girardiana se eleva también contra el “prejuicio” intelectualista griego (¿heredado de la causalidad diabólica?) según el cual todo mal es ignorancia. En el caso de Girard, al menos en su aplicación para el orden social, todo “bien” parece ser producto de la *méconnaissance* y toda *méconnaissance* parece ser buena.

²⁷⁰ Lo hace por ejemplo al hablar de la “causalidad” que explicó en Europa las “cazas de brujas” (CHE:130).

²⁷¹ Como se verá con más detalle más adelante, el cristianismo no es un “punto de inflexión” en el ciclo mimético. Representa, por el contrario, una “ruptura” o “fractura” de dicho ciclo.

²⁷² Una vez más, se sustituye en la traducción castellana el término “desconocimiento” por la *méconnaissance*

Chivo expiatorio y orden sagrado

Se puede encontrar en *Los orígenes de la cultura* una descripción de gran valor sintético y recapitulatorio sobre el mecanismo del chivo expiatorio y sus implicaciones sociales:

La única reconciliación posible, el único medio de interrumpir la crisis y salvar la comunidad de la autodestrucción, pasa por la convergencia de toda esa cólera, de toda esa rabia colectiva, en una víctima designada por el mimetismo mismo y adoptada de forma unánime. En plena locura de violencia mimética, surge un punto de convergencia bajo la forma de un miembro de la comunidad que pasa por ser la única causa del desorden. Dicho miembro es aislado primero, y finalmente masacrado por todos. No es más culpable de lo que puede serlo otro cualquiera, pero la comunidad entera está convencida de lo contrario. El asesinato del chivo expiatorio pone punto final a la crisis, por el hecho mismo de ser unánime. El mecanismo del chivo expiatorio canaliza la violencia colectiva contra un solo miembro de la comunidad elegido de forma arbitraria, y esta víctima se convierte en el enemigo de la comunidad entera, que queda, a la postre, reconciliada (OC:62).

El mecanismo del chivo expiatorio se eleva así a hipótesis general²⁷³ que, aunque pueda admitir modulaciones, accidentes y particularidades de cualquier género, representa un modelo-tipo de un fenómeno de alcance universal e intemporal, en virtud del cual las comunidades amenazadas por la violencia interior consiguen expulsar esa violencia. Sólo las sociedades que han visto prosperar el mecanismo del chivo expiatorio han conseguido superar sus crisis miméticas. El éxito o fracaso del mecanismo del chivo expiatorio permite la “selección natural” de las comunidades arcaicas. Aquellas que logran sobrevivir lo hacen, indefectiblemente, porque han conseguido dejarse arrastrar por una “violencia fundadora” de un orden sagrado y cultural estable. El esquema puede admitir diferentes modalidades²⁷⁴ pero encaja en un único molde.

Se puede pensar que numerosas comunidades humanas se desintegran bajo el efecto de la violencia que no llega jamás al mecanismo que acabo de describir. Pero la observación de estos sistemas religiosos nos obliga a pensar: uno) que la crisis se produce siempre, dos) que la reunión de todos contra una víctima única es la resolución normal en el plano cultural y la resolución propiamente normativa ya que

del original francés.

²⁷³ “La dirección general de la presente hipótesis parece clara. Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del “chivo expiatorio” (VS:88).

²⁷⁴ “Pensamos inmediatamente, en este caso, en las formas de violencias colectivas que se desencadenan espontáneamente en las comunidades en crisis, en los fenómenos del tipo linchamiento, pogrom, “justicia expeditiva”, etcétera” (VS:88).

es de ella de la que surgen todas las reglas culturales (DCC:43).

El unanimismo de la masa anticipa la unificación comunitaria que se producirá gracias a la reconciliación que ofrece el asesinato del chivo expiatorio²⁷⁵. En efecto, el unanimismo de la masa es el resultado de la indiferenciación de las múltiples mediaciones dobles²⁷⁶. El chivo expiatorio, por otro lado, santificará retrospectivamente la violencia fundadora de la masa convirtiéndola en violencia divina. Anticipo interesante que permite trazar un inquietante paralelismo con nuestras masas “modernas”: *vox populi vox Dei*²⁷⁷. En la terminología de Girard, contrapuesta a todas las formas de santificación de la violencia (incluidas las modernas), esta violencia “divina” será descrita como “satánica” o dionisiaca, pues supone la justificación de todas las violencias de las masas perseguidoras. Esta violencia satánica hace suya la “lógica” de la “falsa ciencia” propia de la causalidad diabólica. Girard integra, como se ha visto, a la causalidad en el mecanismo del chivo expiatorio: “La comunidad calma su rabia contra esta víctima arbitraria, en la convicción absoluta de que ha encontrado la causa única de su mal” (DCC:42).

¿Por qué hablamos de ciencia o causalidad diabólica? ¿Acaso el proceso no ha culminado gracias a la irracionalidad de unos actores que han sido esclavizados por la *méconnaissance* mimética? Sin duda, pero no se debe despreciar el “núcleo racional” que anida en lo más profundo del mecanismo del chivo expiatorio. Como se sabe, dicho mecanismo ha logrado un resultado “milagroso”: la reconciliación comunitaria. Ese fruto es incuestionable. Nada más “lógico”, por consiguiente, que “deducir” que este resultado es la justa recompensa que demuestra la “culpabilidad” de la víctima propiciatoria, que con su muerte, ha “propiciado” la reunificación de una sociedad descompuesta por el conflicto.

Si todos los hombres consiguen convencerse de que sólo uno de ellos es responsable de toda la mimesis violenta, si consiguen ver en ella la “mancha” que los contamina a todos, si comparten unánimemente

²⁷⁵ Pero el unanimismo de la masa es desordenado mientras que la unificación comunitaria posterior anticipa la instauración de un orden.

²⁷⁶ “En la experiencia colectiva del doble monstruoso, las diferencias no parecen abolidas sino confundidas y mezcladas. Todos los dobles son intercambiables, sin que su identidad sea formalmente reconocida. Ofrecen pues, entre la diferencia y la identidad, el equívoco término medio indispensable para la sustitución sacrificial, para la polarización de la violencia sobre una víctima única que representa a todas las demás” (VS:167).

²⁷⁷ “Una profunda calma sucede a la violencia furiosa; las alucinaciones se disipan, la tranquilidad es inmediata; (...) En un breve momento, todos los extremos se alcanzan, todas las diferencias se funden; han parecido coincidir una violencia y una paz igualmente sobrehumanas. La experiencia patológica moderna, por el contrario, no supone ninguna catarsis. Sin asimilar ambas experiencias, conviene aproximarlas” (VS:167-168).

su creencia, ésta quedará comprobada pues ya no habrá en ninguna parte de la comunidad ningún modelo de violencia a seguir o a rechazar, es decir, a imitar y multiplicar inevitablemente. Al destruir a la víctima propiciatoria, los hombres imaginarán librarse de su mal y se librarán en efecto de él, pues ya no volverá a haber entre ellos una violencia fascinante” (VS:90).

El “núcleo racional”²⁷⁸ de la violencia fundadora es incuestionable: la comunidad se ha “librado” efectivamente de su mal. La carga mimética que arrastraba a la comunidad hacia su propia disolución ha sido transferida. Nada más lógico que interpretar el proceso “retrospectivamente” destacando sus propiedades catárticas y pacificadoras.

No hay más enemigos, no hay más venganza, ya que, en el chivo expiatorio, se ha matado al enemigo absoluto. Si esta reconciliación es bastante fuerte, si el malestar que ha precedido, si el sufrimiento, han sido bastante grandes, el sobrecogimiento va a ser tal que la comunidad va a interrogarse sobre su buena suerte. Es demasiado modesta para atribuirse el mérito. La experiencia le ha mostrado que es incapaz de superar esas divisiones por sus propios medios, incapaz de remendar, por ella misma, su contrato social, si usted quiere. La comunidad va, pues, a volverse de nuevo hacia su chivo expiatorio. Va a hacerle a él mismo responsable de su eficacia en tanto que chivo expiatorio. A la idea de que éste puede destruir la comunidad se añade, de ahora en adelante, la de que puede reconstruirla (CE:32-33).

Son estas propiedades “reconstructivas” del chivo expiatorio las que inducen a las masas reconciliadas a considerarlo, en su ignorancia, no ya un chivo expiatorio (obviamente), sino una figura “sagrada” a la que se atribuye toda la responsabilidad del proceso. Unánimemente detestada, la víctima asesinada por la violencia colectiva, va a pasar a ser divinizada o sacralizada, convirtiendo a dicha violencia en “fundadora” de un nuevo orden: el orden sagrado. La “inteligencia” o “racionalidad” de todo esto proceso, sólidamente anclado, según Girard, en lo más profundo de la psicología humana (individual y colectiva), es lo que hemos venido a llamar la “causalidad diabólica”. En efecto, se establece dicha relación de “causalidad” entre el asesinato colectivo y la reconciliación posterior:

En su campo de visión sólo hay espacio para una única causa, y ésta triunfa absolutamente, absorbe cualquier otra causalidad, y es el chivo expiatorio. [...], el único responsable de todo, un responsable absoluto, y responsable también de la curación ya que lo es también de la enfermedad (CHE:61).

²⁷⁸ La expresión “núcleo racional” está extraída del historiador alemán Ernst Nolte que, en sus diálogos con el también historiador François Furet, subrayaba la presencia de dicho núcleo racional en la estructura ideológica del antisemitismo moderno. F. Furet, E. Nolte, *Fascismo y comunismo*, Fondo de Cultura económica, Buenos

Para que el mecanismo culmine, es preciso “una firme creencia en la responsabilidad de la víctima propiciatoria”, es decir, una adhesión sin fisuras de la muchedumbre a la lógica de la causalidad diabólica. Pero lograrlo no es muy difícil pues se establece fácilmente una relación de causa (culpabilidad de la víctima) y efecto (reconciliación comunitaria).

Y los primeros resultados, la paz repentinamente restaurada, confirman la identificación del culpable único, acreditan para siempre la interpretación que convierte la crisis en un mal misterioso aportado desde fuera por la mancha infame y cuya propagación únicamente es capaz de interrumpir la expulsión de este portador de gérmenes. - El mecanismo salvador es real y, si se contempla las cosas con mayor atención, se descubre que no está nada disimulado (VS:91).

El efecto milagroso inmediato de esta reconciliación es tan “sobrecogedor”²⁷⁹, y contrasta de forma tan asombrosa con la violencia, la crisis y el desorden que la había precedido, que la comunidad reconciliada es incapaz de atribuirse a sí misma el mérito. El mérito no puede ser sino de la de víctima propiciatoria, y el acto salvador no puede ser humano, sino divino:

El regreso a la calma parece confirmar la responsabilidad de esta víctima en los trastornos miméticos que han agitado la comunidad. La comunidad se percibe como perfectamente pasiva frente a su propia víctima que aparece, al contrario, como el único agente responsable del asunto. Basta con comprender que la inversión de la relación real entre la víctima y la comunidad se perpetúa en la resolución de la crisis para comprender por qué esta víctima pasa a ser considerada sagrada. Pasa por responsable del regreso a la calma tanto como de los desórdenes que le preceden (DCC:42).

No debe asombrar esta nueva “divina naturaleza” de la víctima y el espectacular contraste con la naturaleza monstruosa que la hizo “merecedora” de sufrir la violencia unánime de la comunidad. Hay mucho que rastrear en esta oposición de contrarios para exponer la inteligibilidad de las siguientes etapas del proceso mimético. ¿Esta “doble naturaleza” de la víctima (monstruosa/sagrada, maléfica/benéfica) no es acaso coherente con la estructura misma de la mediación doble, en la que los actores involucrados ven en su rival el rostro mismo de lo monstruoso que reproduce, paradójicamente, su propio rostro en el espejo de la reciprocidad mimética? La doble condición de la víctima sagrada prolonga y

Aires, 1999.

²⁷⁹ “Esta experiencia de un ser sumamente maléfico y benéfico cuya aparición y desaparición es escandida por el asesinato colectivo no puede dejar de ser literalmente sobrecogedora” (DCC:43).

refuerza la paradoja de la mediación doble. Al asumir y unificar la faz de todos los conflictos humanos, al tomar “prestado” todos los rostros de los monstruos en que los hombres se convierten al alcanzar la crisis el paroxismo de su intensidad mimética, la víctima adquiere la suprema condición de epítome de lo monstruoso. El monstruo y el doble, o sea, el hermano odiado, siempre coinciden²⁸⁰. Pero esa naturaleza monstuosa debe congraciarse con la naturaleza sagrada que la víctima obtiene como “reconciliadora” de la comunidad. Se llega así a entender la doble naturaleza (sagrada y monstruosa) de muchos prototipos divinos del espacio religioso arcaico y pagano, cuyo surgimiento puede explicarse gracias a la hipótesis mimética de la violencia unánime y fundacional:

La hipótesis de la violencia, unas veces recíproca y otras unánime y fundadora, es la primera que consigue realmente explicar el doble carácter de cualquier divinidad primitiva, de la unión de lo maléfico y de lo benéfico que caracteriza todas las entidades mitológicas en todas las sociedades humanas.(...) Hemos visto que la víctima propiciatoria es ejecutada bajo las apariencias del doble monstruoso. Es, pues, al doble monstruoso que hay que referir el carácter espectacular o discretamente monstruoso de cualquier creación sagrada (VS:261).

Al escoger el título de la obra con la que pretendía exhibir el resultado de sus investigaciones en el marco etnológico, Girard quiso también exponer con él el sentido mismo de su descubrimiento: la violencia es lo sagrado²⁸¹. Todo está ahí. Esta unificación de la violencia y lo sagrado se concentra en la significación misma del chivo expiatorio, en su doble condición maléfico/benéfica²⁸². Para expresar en una única unidad semántica el misterio mismo de la violencia fundadora y la profundidad de su alcance en el chivo expiatorio, Girard rastrea la historia de los mitos y sus derivados literarios en la tragedia y la filosofía hasta hallar ese término: el *Pharmakos*. El significado del *pharmakos* reproduce la doble condición propia

²⁸⁰ “El principio fundamental, siempre ignorado, es que el doble y el monstruo coinciden. El mito, claro está, pone de relieve uno de los dos polos, generalmente el monstruoso, para disimular el otro. No hay monstruo que no tienda a desdoblarse, no hay doble que no esconda una monstruosidad secreta. Hay que conceder la precedencia al doble, sin que ello suponga, no obstante, eliminar al monstruo” (VS:166). “Pontificar sobre el monstruo es lo mismo, en definitiva, que asustarse o reírse de él; es dejarse engañar por él, es no reconocer al hermano que siempre se oculta detrás del monstruo” (VS:263).

²⁸¹ Girard ha subrayado especialmente esta fórmula en varias ocasiones, que resume de la forma más económica una de sus tesis principales: “acabamos de decirlo: la violencia y lo sagrado. Podríamos decir igualmente: la violencia o lo sagrado. El juego de lo sagrado y el de la violencia coinciden” (VS:268). “Lo sagrado es la violencia, pero si lo religioso adora la violencia es siempre en tanto que puede aportar la paz” (DCC:49). “La violencia y lo sagrado son inseparables” (VS:27). “La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado” (VS:38).

²⁸² “¡Esa víctima “malhechora” resulta ser también bienhechora! El chivo expiatorio se convierte en divinidad en sentido arcaico, es decir, en una deidad todopoderosa tanto para el bien como para el mal” (OC:64).

de la naturaleza del chivo expiatorio: veneno y remedio. El veneno llega a ser remedio mediante el traumático proceso de la expulsión del mal, que coincide justamente con la lógica misma de la expulsión violenta: la catarsis. Según Girard, el significado de estos términos (*pharmakos* y *catarsis*) en nuestra cultura obedece a la traslación semántica²⁸³, en el espacio natural de las enfermedades humanas, de la experiencia sobrecogedora de la violencia que culmina en el chivo expiatorio:

Un remedio catártico es una poderosa droga que provoca la evacuación de humores o de materias cuya presencia se considera nociva.[...] -El deslizamiento que conduce del *katharma* humano a la *katharsis* médica es paralelo al que conduce del *pharmakos* humano al término *pharmakon* que significa a un tiempo veneno y remedio. [...] -La “traducción” del proceso violento en términos de expulsión, de evacuación, de mutilación quirúrgica, etc., aparece con una frecuencia extraordinaria en las más diversas culturas.[...] -Cada vez que se describe el proceso fundador o sus derivados sacrificiales en términos de expulsión, de purga, de purificación, etc., se interpretan unos fenómenos que no tienen nada de naturales, puesto que dependen de la violencia, con la ayuda de un modelo natural (VS:300-301).

La catarsis expulsa el mal. El agente catártico que expulsa el mal coincide con el mismo mal expulsado: es la víctima propiciatoria (veneno y remedio, *pharmakos*). También

²⁸³ Esta traslación ha perdido fuerza con el olvido progresivo del significado originario debido a la ocultación de la experiencia promoridial que lo motivó. Girard analiza este fenómeno en el significado del *pharmakos* y el *pharmakon* en Platón, con la ayuda “preciosa” de Derrida. “El *pharmakon* platónico funciona exactamente igual que el *pharmakos* humano y con unos resultados análogos. [...] Cuando *pharmakon* se aplica a los sofistas, el término es tomado, casi siempre, en su acepción maléfica de veneno. Cuando se aplica, al contrario, a Sócrates, y a cualquier actividad socrática, es tomado en su acepción benéfica de remedio. [...] Ocurre con el *pharmakon* de Platón lo mismo que con la catarsis de Aristóteles. [...] Derrida muestra que las modernas traducciones de Platón borran cada vez más completamente las huellas de la operación fundadora destruyendo la unidad desdoblada del *pharmakon*, es decir, recurriendo a unos términos diferentes, extraños entre sí, para traducir el *pharmakon*-remedio y el *pharmakon*-veneno. Este trabajo de desaparición es análogo al que hemos señalado nosotros mismos a propósito del diccionario de las instituciones indoeuropeas. Hay que observar también, en nuestra época, el movimiento en sentido contrario que se inicia, un movimiento de exhumación, una revelación de la violencia y de su juego del que la obra de Derrida constituye un momento esencial” (VS:308-309). “Derrida analiza aquí la noción de *pharmakon* tal como lo expone Platón en el *Fedro*. Compara las distintas traducciones del término y a continuación insiste sobre el hecho de que sus dos significados -remedio y veneno- son inseparables: por su naturaleza artificial, y porque viene del exterior y no del interior, el *pharmakon* “es alternativamente benéfico y maléfico” (OC:161). Sin embargo, la experiencia del *pharmakos* ha durado mucho más de lo que nos quieren hacer creer, según Girard, los turiferarios de la superioridad de la civilización helénica. “Quienes pretenden que la costumbre del *pharmakos* desapareció en Grecia muy pronto debido a que los griegos estaban demasiado civilizados para mantener esa práctica, nos están contando pamplinas. En *Veo a Satán* comento un texto que data de seis siglos después del periodo clásico. Se trata de un panegírico del santón pagano Apolonio de Tiana, en el que se describe la lapidación colectiva de un mendigo elegido al azar. Este odioso crimen fue organizado por el santón con la finalidad de “curar” una epidemia de peste que se cebaba sobre la ciudad de Éfeso. Los efesios, por su parte, se entregan con tanto placer al juego macabro que, después de haber procedido a la lapidación de aquel desgraciado al que asesinaron sin motivos, ya no fueron capaces de reconocerle, sino que pasaron a ver en él al demonio mismo de la peste, al que suponían haber quitado la capacidad de causar más daño. Apolonio y su biógrafo y Filóstrato se muestran muy orgullosos de este asunto” (OC:41).

coincide el mal (la violencia indiferenciada) con el método para expulsarla (la violencia de todos contra uno). Esto explica la diferente valoración que van a merecer, a partir de ahora (en el espacio sagrado resultante), estas dos formas de violencia. Al expulsar la violencia mala, se “sacraliza” la violencia “buena”. La reconciliación y pacificación comunitarias justifican, a los ojos de la masa, esa maniqueísmo de la violencia. Todo esta experiencia “sobrecogedora”, numinosa, confluye en el asesinato colectivo de la víctima propiciatoria, que representa el modelo primigenio del Sacrificio. En el fondo, el sacrificio de la víctima resume ese sentido profundo que pretendemos restituir. “Sacrificar” quiere decir “hacer sagrado”. La víctima “sacrificada” es, por ese motivo, el foco mismo de lo sagrado, el epicentro del orden sagrado que va a nacer como efusión del asesinato primordial. Girard lo resume con una fórmula penetrante: “Los pueblos no inventan a sus dioses: divinizan a sus víctimas” (VEOS:99).

En este punto, debemos mantener nuestra fidelidad a los postulados que hasta ahora nos han ayudado a presentar de forma coherente el despliegue del ciclo mimético. Los dos elementos centrales (mimetismo y *méconnaissance*) van a seguir operando a partir de ahora, pero las reglas del juego van a cambiar súbitamente. El orden sagrado surgido del mecanismo del chivo expiatorio va a reconstruir, mediante la rememoración mimética de la experiencia original, un espacio de severa “mediación externa” que vacunará a la comunidad contra toda posible recaída en el torbellino mimético que la vio nacer. El orden más rígido surgirá así del desorden más extremo. Este salto cualitativo se justifica por la brutal “transferencia” de la “carga mimética”, que conseguirá concentrar el capital de violencia acumulado y almacenado para convertirlo en la estricta estructura sacrificial que ordenará la vida entera de la comunidad, congelando para siempre en las prácticas rituales y culturales el “sobrecogimiento” de la experiencia originaria. “Lo sagrado -sostiene Girard- es el conjunto de los postulados a los cuales el espíritu humano es conducido por las transferencias colectivas sobre las víctimas reconciliadoras, al término de las crisis miméticas” (DCC:62). Por supuesto, no debemos olvidar que esta interpretación de la “transferencia” de la violencia no describe la valoración que la comunidad hace de su propia y “sobrecogedora” experiencia, sino que es la lectura que el paradigma mimético nos ofrece, desde fuera, para hacer inteligible el proceso. La experiencia de la comunidad es sobrecogedora precisamente porque no entiende el proceso de modo “inmanente” sino que lo interpreta de forma “trascendente”. Su *méconnaissance* es, en este punto, tan capital como en el conjunto del proceso mimético. Esta *méconnaissance* se transforma ahora en el “temor y temblor” ante una fuerza

sobrehumana exterior a la comunidad a la que se le imputa la totalidad de la dirección del proceso. Si todo en la comunidad se vuelve sagrado, si la comunidad entera queda fundida y sometida enteramente a partir de este momento al espacio sagrado, se debe precisamente a esa adhesión unánime a los poderes taumatúrgicos que se manifestaron plenamente en la majestad divina del chivo expiatorio, que quiso y pudo restablecer la paz interior amenazada.

La hipótesis de lo sagrado, es el espíritu humano que se reconoce superado y trascendido por una fuerza que le parece exterior a sí mismo porque parece hacer de la comunidad entera, en cada momento, lo que le place, por razones a fin de cuentas insondables pero que parecen en último análisis más benéficas que maléficas (DCC:62).

Lo sagrado “arcaico” encuentra aquí su fecha de nacimiento. Aunque Girard subraya ese “arcaísmo” de modo recurrente para distinguir este espacio sagrado de la trascendencia cristiana, lo cierto es que, en su concepción, este arcaísmo es más bien una realidad universal e intemporal que traspasa fronteras y épocas unificando a la humanidad en la significación común de todas sus instituciones culturales. Girard se hace la pregunta retórica que contiene la respuesta: “¿Por qué la creencia en lo sagrado? ¿Por qué ritos y prohibiciones por todas partes, por qué no ha habido jamás orden social, antes del nuestro, que no haya sido dominado por una entidad sobrenatural? (DCC:12). La omnipresencia de los ritos y de las prohibiciones que se inspiran en un molde común obedecen a la misma lógica original y fundadora: el chivo expiatorio. “Lo religioso, es la cultura misma” (RA:158). La violencia se transfiere al espacio sagrado y construye su edificio con los ladrillos que le proporciona la experiencia fundadora del crimen original. Toda evolución cultural obedece al mismo esquema.

Si el mecanismo del chivo expiatorio es nuestro “ancestro” cultural común, los sacrificios rituales constituyen la etapa intermedia en el proceso de evolución de las formas culturales, y las instituciones sociales son las formas derivadas de dicho proceso. Quienes no creen en el asesinato colectivo como origen de la cultura perciben de todos modos la presencia del crimen en los mitos, por un lado, y las sustituciones culturales, que están funcionando ahí, por otro. Pero no captan el vínculo entre ambas cosas. Ahora bien, en mi opinión ese vínculo es la génesis misma de las culturas. Representa el elemento que conecta el crimen original con las instituciones culturales, las cuales no dudo en considerar como resultado de la práctica ritual. Podríamos decir que las instituciones han sido construidas con los ladrillos proporcionados por las reconstrucciones ritualizadas del crimen original (OC:166).

Uno de los métodos más ilustrativos para captar el vínculo entre el orden sagrado y el mecanismo que lo origina y precede, es el de localizar las huellas de la “sabiduría”²⁸⁴ mimética que rezuma todo el sistema cultural fundado en y por la violencia y que, no en vano, conseguirá mantener la estabilidad y la “paz social” lograda por el asesinato colectivo. Una vez más, una metáfora médica servirá para comprender esta asombrosa emanación de sabiduría mimética. La mestástasis de la contagiosa enfermedad mimética ha llevado a la comunidad a vivir una experiencia cercana a su propia muerte, de la que se ha librado sólo por la milagrosa intervención del veneno-remedio del *pharmakos*. Esta experiencia-límite ha provocado que, en el seno de la comunidad, surjan los mismos anticuerpos protectores que nacen en el metabolismo humano gracias a cualquier vacuna que introduce el virus de una enfermedad para permitir al metabolismo armarse frente a ella. Los ritos e instituciones culturales funcionan de acuerdo con el mismo principio, y por eso impiden los riesgos y amenazas que se ciernen sobre cualquier comunidad con reglas estrictas y rígidas prohibiciones que vacunan frente a los desmanes del deseo mimético:

Este deseo mimético coincide con el contagio impuro; motor de la crisis sacrificial, destruiría toda la comunidad de no existir la víctima propiciatoria para detenerlo y la mimesis ritual para impedirle desencadenarse de nuevo. Ya adivinamos, y más adelante comprobaremos formalmente, qué reglas y prohibiciones de todo tipo impiden que el deseo flote al azar y se pose en el primer modelo surgido; al canalizar las energías hacia las formas rituales y las actividades sancionadas por el rito, el orden cultural impide la convergencia de los deseos sobre un mismo objeto, y protege más concretamente a la infancia contra los desastrosos efectos del *double bind* (VS:155).

Además de estas prohibiciones y ritos que “previenen” el surgimiento de los conflictos miméticos, la sabiduría mimética se centrará en otra institución fundamental, asimilada gracias a la memoria mimética de la experiencia fundacional: el sacrificio. Los ritos intentarán repetir dicha experiencia para administrar los mismos poderes taumatúrgicos que aseguran la paz social.

De la experiencia fresca de la crisis y su resolución se guía la comunidad, en suma, creyéndose siempre guiada por la víctima misma, para consolidar el repliegue frágil del que disfruta. Vemos sin dificultad que los imperativos principales deben surgir: uno) no reproducir los gestos de la crisis, abstenerse de todo mimetismo, de todo contacto con los antagonistas del pasado, de todo gesto de apropiación respecto a

²⁸⁴ Girard, en este sentido, subraya en muchas ocasiones la superioridad (aunque manchada de violencia y mentira) de la sabiduría primitiva sobre la ignorancia moderna del mimetismo.

los objetos que han servido de causa o pretexto a la rivalidad. Es el imperativo de la prohibición. Dos) reproducir al contrario el suceso milagroso que ha puesto fin a la crisis, inmolar nuevas víctimas sustitutivas de la víctima original en circunstancias todo lo similares que se pueda de aquellas de la experiencia original. Es el imperativo del ritual (DCC:44).

Esta es, en suma, la “sabiduría” de los sistemas religiosos que,

a pesar de las transfiguraciones que vienen de la interpretación sagrada, reposan realmente en una observación aguda de las conductas que conducen a los hombres a la violencia, así como del proceso extraño que puede ponerle fin. Son esas conductas, grosso modo, las que prohíben, y es ese proceso, grosso modo, el que reproducen en su ritos (DCC:61).

Hay en esta “sabiduría” una curiosa mezcla de mentira y verdad. En lo que tienen de verdad, Girard reconoce, como veíamos antes, su superioridad en relación con todo el pensamiento moderno que, encerrado en su dogmática subjetivista, se niega a considerar siquiera la posibilidad misma de lo que Mircea Eliade llamó el “crimen creador”²⁸⁵, y que

²⁸⁵ “Es curioso constatar que nadie se toma en serio este punto de partida de la teoría mimética. Para los intelectuales de hoy, el crimen original no es mucho más que un cuento un tanto naif, pese a que todos los relatos de los orígenes dejan claro que la sociedad se estableció a partir de un asesinato. En términos generales, el mismo guión se encuentra en la Biblia, en la historia de Caín y Abel (Génesis, cuatro), y también en la historia de Roma de Tito Livio. Mircea Eliade introduce la noción de lo que denomina “el crimen creador”, que se encuentra tanto en los mitos de Oriente Medio como en China y más allá. Sin embargo, se me objeta que no hago sino repetir machaconamente una vieja idea freudiana. ¡Me da la impresión de que algunos investigadores no se dan cuenta de la fuerza de esta evidencia! Porque se le podría dar la vuelta al problema que plantean: ¿por qué tienen esa acusada tendencia a descartar sistemáticamente la cuestión? ¿Por qué tantos de ellos rechazan el crimen fundador como si fuera una tontería, en vez de considerarlo, al menos, como una hipótesis?, ¿Por qué incluso se niegan a reflexionar acerca de esta evidencia?, ¿Por qué no quieren tomarse en serio el crimen fundador, sabiendo que incluso el gran Sigmund Freud fue el primero que habló del?” (OC:162). En este punto, como en otros, Girard reconoce una excepción en la superior perspicacia (aunque insuficiente, a la postre) de Freud, que también será un poderoso agente en la difusión de la mentira mítica barnizada por el “saber moderno”. “[La inocencia de la víctima] esto Freud no lo vio, porque consideró equivocadamente el parricidio y el incesto como verdades. Este error suyo ha engendrado el moderno renacimiento del mito, porque Freud creía - ¡y era mentira! - Que Edipo era culpable psicológicamente, por mucho que no lo fuera en realidad. Es así, gracias a Freud, como hemos acabado regresando a una comprensión mítica de las estructuras socio - psicológicas. Y es que Freud era una mezcla asombrosa de ceguera e intuición” (OC:93-94). “La lectura freudiana es típicamente moderna en la inversión del mito que propone. Gracias a la víctima inocente, con cuya suerte se identifica, pasa a ser posible culpabilizar a todos los falsos inocentes. Es lo mismo que hacía Voltaire en su *Edipo*. Es también lo que hace todo el anfiteatro contemporáneo, pero en una confusión y una histeria crecientes. No cesa de invertir los “valores” del vecino para tener un arma contra él, pero todo el mundo es cómplice, en el fondo, para perpetuar las estructuras del mito, el desequilibrio significativo que cada cual necesita para alimentar su pasión antagonista. La diferencia pretende abolirse en cada ocasión pero nunca hace otra cosa que invertirse para perpetuarse en el seno de esta inversión. A esta misma diferencia, en último término, se refiere Heidegger respecto a toda la filosofía, de Platón a Nietzsche, en quien, precisamente, esta misma inversión es visible. Detrás de los conceptos filosóficos, se disimula siempre la lucha de los hombres, el antagonismo trágico. Lo que Freud no llega a ver es que su propio pensamiento permanece dentro de esta lucha, [...]” (VS:209-210). Por supuesto, esto también anticipa la cuestión de la presencia de Satán en la modernidad, es decir, cómo la violencia utiliza la legitimidad moral de la víctima para reproducir la misma

Freud insinuó también en su obra. La sabiduría sacrificial de los sistemas religiosos arcaicos consiste, por el contrario, en esa penetrante comprensión de la condición mimética del hombre, y por consiguiente, se concreta en los diques y barreras que es preciso levantar contra cualquier amenaza de crecida mimética. “Lo religioso dice realmente a los hombres lo que hay que hacer y no hacer para evitar el retorno de la violencia destructora” (VS:269). Para entender la fuente de la que brota toda esa asombrosa inteligencia primitiva del mimetismo (que contrasta con el desprecio individualista moderno), no hay que separarse de la idea originaria de la mimesis, pues para Girard todo saber es también mimético. Aprendemos por imitación. También los sistemas sacrificiales se han constituido por imitación de la experiencia originaria. Todos los mitos, las prohibiciones y los ritos, el sistema socio-cultural en su totalidad, proceden de ese “conocimiento”:

La sacralización hace de la víctima el modelo de una imitación y de una contra -imitación propiamente religiosas. Se pide a la víctima que ayude a la comunidad a proteger su reconciliación, a no recaer en la crisis de las rivalidades. Se ve, pues, bien, no imitar a esa víctima en todo eso que hace o parece hacer para suscitar la crisis: los antagonistas potenciales se evitan y se separan los unos de los otros. Se obligan a no desear los mismos objetos. Se toman medidas para evitar la misma contaminación mimética general: el grupo se divide, separa a sus miembros mediante las prohibiciones. Cuando la crisis parece amenazar de nuevo, se recurre a los grandes medios, y se imita lo que la víctima hizo, parece ser, para salvar la comunidad. Ella acepta hacerse matar. Se va a elegir una víctima sustitutoria y que morirá en su lugar, una víctima *sacrificial*: es la invención del *rito*. Por último, se va a recordar esta víctima sagrada: a eso se le llama *mito* (CE:32-33).

En cuanto a la mentira que mencionábamos antes, se encuentra curiosamente imbricada en el mismo sistema y en la misma sabiduría, en eso que Girard denominaba

estructura violenta del logos de Heráclito. A pesar de todo, hay un cierto reconocimiento de Girard a las intuiciones en la obra de Freud: “El libro, *Tótem y tabú*, que sin duda está más cerca de la tesis aquí desarrollada, del mecanismo de la víctima propiciatoria como fundamento de cualquier orden cultural, que cualquier otra obra moderna. [...] el mecanismo de la víctima propiciatoria es el objeto fallido de toda la obra de Freud, el lugar inaccesible pero próximo a su unidad” (VS:222-223). “La tesis de Freud -la idea de que finalmente Moisés fue asesinado- es más profunda y más auténticamente bíblica de lo que parece a primera vista. *Moisés y la religión monoteísta* es el libro de Freud que personalmente prefiero. Está repleto de intuiciones. Freud se basó en una “leyenda” judía de acuerdo con la cual Moisés habría sido muerto, sin sospechar, creo, que “rumores” análogos corrieron acerca de Rómulo, Zoroastro y la mayoría de los fundadores de religiones. Zoroastro, en concreto, habría sido asesinado por defensores de los sacrificios que querían castigar su oposición a la institución que constituían. Todas estas historias se parecen mucho a la de Moisés tal como es interpretada por Freud, aunque él nunca las relacionó, y por eso nunca llegó a descubrir el mecanismo del chivo expiatorio. Freud tuvo a veces intuiciones impresionantes, pero que fueron interpretadas por él de manera ultra -laicista y decimonónica -más o menos lo mismo que hizo Darwin -, siendo así que tales intuiciones lo que hacen es reforzar el mensaje bíblico. Para mí, las obras de Freud son documentos que vienen a apoyar la tesis mimética. Semejante apoyo está más claro en *Moisés y la religión monoteísta* que en *Tótem y tabú*, aunque ahí también está indirectamente” (OC:91).

anteriormente como las “transfiguraciones que vienen de la interpretación sagrada”. La teoría mimética pretende profundizar en esa paradoja, en ese arboleda oscura que es el sistema mítico-sacrificial, eliminando la maleza de la mentira mítica tras la que se oculta la raíz mimética misma del orden sagrado. Como se verá más adelante, no hay teoría que sea capaz de realizar ese trabajo sin una Revelación superior pues, si superar la *méconnaissance* es imposible para la naturaleza mimética del hombre, sólo un desvelamiento sobrenatural puede explicar nuestra liberación de la ignorancia. Aunque resulte contradictorio, el pensamiento moderno es para Girard hijo adulterino de la Revalación cristiana como heredera de la mentira mítica. Al ignorar el peso de la violencia religiosa con ese desprecio tan característico de la autosuficiencia dogmática antirreligiosa (herencia paradójica de la desacralización de la naturaleza que impulsará el cristianismo), Girard considera que la modernidad prolonga (y agudiza), paradójicamente, la mentira mítica²⁸⁶. Nuestro desconocimiento permanece intacto aunque haya cambiado de perspectiva. La verdad y la mentira seguirán mezcladas, como en el orden sagrado, pero las parcelas respectivas de una y otra no serán las mismas que en el territorio de lo sagrado arcaico.

En las interpretaciones religiosas, la violencia fundadora es ignorada pero su existencia es afirmada. En las interpretaciones modernas, se niega su existencia.[...] No importa demasiado, incluso es necesario, que la naturaleza de este sol sea ignorada o, mejor aún, que su realidad sea considerada como nula e inexistente (VS:332-333).

Este rechazo a admitir la identidad de la violencia y lo sagrado se define en la teoría mimética con una fórmula inquietante: “expulsión de la expulsión”. El Chivo expiatorio es la primera expulsión violenta, pero la negativa a considerar y a valorar este hecho (como sí lo hará posteriormente la Revelación cristiana) es el rasgo característico de la mentira moderna,

²⁸⁶ “La voluntad moderna de minimizar lo religioso podría ser, aunque parezca paradójico, el vestigio supremo de lo propiamente religioso en su forma arcaica, que, en primer lugar, consiste en mantenerse a una respetuosa distancia de lo sagrado, en un último esfuerzo por ocultar lo que está en juego en todas las instituciones humanas: evitar la violencia entre los miembros de una misma comunidad” (VEOS:128). “El ateísmo moderno es incapaz de revelar los mecanismos victimarios; su escepticismo vacío al respecto de todo lo religioso constituye una nueva manera de mantener esos mecanismos en una sombra propicia a su perpetuación” (DCC:256). “La incompreensión moderna de lo religioso prolonga lo religioso y desempeña, en nuestro mundo, la función que lo religioso desempeñaba a su vez en unos mundos más directamente expuestos a la violencia esencial: seguimos desconociendo el dominio que ejerce la violencia sobre las sociedades humanas. Esta es la razón de que nos repugne admitir la identidad de la violencia y lo sagrado” (VS:272). “El humanismo escéptico pasa por alto la crítica suprema de lo religioso cuando en realidad es su heredero, y como todo heredero, demasiado interesado en la perpetuación del capital que hereda como para no ser secretamente respetuoso con él.[...] Se sitúa en la prolongación directa de lo religioso victimario cuyo secreto protege” (RA:53).

que “expulsa” a la “expulsión” de su perímetro de análisis²⁸⁷, ocultando así la realidad del acontecimiento central del chivo expiatorio, que está en el origen de nuestra cultura. Sólo la superación de las ilusiones del “humanismo” podrá reconstruir los cimientos de la sabiduría arcaica perdida.

Para escapar definitivamente a las ilusiones del humanismo, es necesaria una única condición pero también la única que el hombre moderno se niega a cumplir: debe reconocer la dependencia radical de la humanidad respecto a lo religioso. Es harto evidente que Freud no está dispuesto a cumplir esta condición (VS:224).

Esta sabiduría arcaica y primitiva nos ofrece, mediante la unidad de la violencia fundadora y del crimen creador, una concepción omniabarcadora del orden cultural, moral y social surgido a raíz de la sobrecogedora experiencia del chivo expiatorio. Si esto es así, se deben plantear las siguientes preguntas: ¿surge en dicho orden social algún tipo de poder asimilable al poder político para asegurar la convivencia? Si es así, ¿obedece ese poder al mismo origen que el resto de las instituciones rituales y culturales? ¿Tiene algún tipo de especificidad en cuanto a su función o en cuanto a su origen? ¿Se mantiene siempre subsumido en el espacio de lo sagrado o puede alcanzar una relativa autonomía? En el surgimiento de dicho poder político, ¿se ha producido algún tipo de accidente que lo distinga del proceso general del ciclo mimético (y su resolución victimaria) descrito hasta aquí? Se plantearán todas estas cuestiones en nuestra exploración del “orden sagrado” tal y como es expuesto por la teoría girardiana.

Orden sagrado: Unidad y variedad

Se afronta a partir de aquí el análisis del orden sagrado surgido tras la crisis mimética resuelta por el mecanismo del chivo expiatorio. La misma formulación del planteamiento que va a seguir a continuación, exige detenerse en esa paradoja, ya señalada anteriormente: ¿cómo puede surgir el orden del desorden? ¿cómo puede una rígida estructura como la que vamos a describir ser el resultado de una crisis indiferenciadora y violenta? Esta es una de las principales propiedades de lo que podríamos llamar la teoría mimética de lo social, o

²⁸⁷ “Es por eso que la racionalización y la diferenciación cada vez más grandes de la cultura humana son también una mistificación reforzada, un borrado de las huellas sangrientas, una expulsión de la propia expulsión” (OC:71).

“sociología mimética”. Esta propiedad ha sido identificada y aislada por algunos estudiosos del pensamiento de Girard, como Jean-Pierre Dupuy²⁸⁸, que definen gracias a ella a la teoría mimética como una teoría “morfo-genética”, que extrae toda la fuerza de su paradigma de la hipótesis del deseo mimético:

[...] la estructura misma de la teoría, que se parece a una pirámide que reposaría sobre su punta. Todo procede de la hipótesis mimética. Pero esta aparente simplicidad es engañosa. Lo que muchos lectores tienen dificultad en percibir y en comprender, es el increíble poder morfo-genético de la hipótesis. He dedicado con otros muchos trabajos a aclarar este punto, que se refiere a la lógica y a la epistemología, y que acerca la teoría girardiana a las teorías físicas más avanzadas?²⁸⁹.

Dupuy ha estudiado y desarrollado el poder morfo-genético (o sociogenético) de la teoría girardiana, que encaja con otras muchas aproximaciones similares que proceden hoy en día de la epistemología aplicada²⁹⁰. Jean Michel-Oughourlian ya planteó una cierta modelización de la teoría mimética análoga a la de otros planteamientos entonces en boga (sobre todo, la teoría del caos), y destacó el papel central del mecanismo victimario para explicar el salto de la “estructura” desordenada (aunque marcada por la simetría, esto es, la indiferenciación) del tiempo “pre-cultural” y la “estructura” ordenada (aunque afirmada en la disimetría de las diferencias) del tiempo cultural-sacrificial:

Este tiempo muy sacrificial no está “desestructurado” del todo [...]. [...]. Al contrario, el desorden pre-cultural y pre-sacrificial posee una estructura propia, perfectamente definida y que está paradójicamente fundada en la simetría absoluta. Esta asimetría mimética, generadora de desorden y de violencia, animada por movimientos de desequilibrio perpetuo, se encuentra estabilizada por el mecanismo de la víctima emisaria, tiempo *To* de la cultura, grado *Do* de la estructura. La cultura que nace por este mecanismo de diferenciación va a tener una estructura fundada en la asimetría y las diferencias. Paradójicamente una vez más, esta asimetría y estas diferencias constituyen lo que llamamos el orden cultural. Es así como el orden sale del desorden. Pero sabemos ahora que el uno y el otro están estructurados y que no se trata en absoluto de presentar el uno como una desestructuración del otro: hay estructuración, paso de una estructura bien determinada a otra por el juego de un mecanismo hasta ahora *méconnu*, el de la víctima emisaria (DCC:414).

²⁸⁸ Dupuy es un sobresaliente investigador que ha comparado el fundamento epistemológico y metodológico de distintas teorías sociales, adjudicando un notable espacio a la teoría mimética, a la que considera una teoría especialmente equipada para el análisis social, económico y político.

²⁸⁹ J.-P. Dupuy, “René en Amérique”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard, op.cit.*, pp. 53-54.

²⁹⁰ “Pregunta: es muy interesante, eso “resuena” (ver referencia) con muchas otras corrientes innovadoras, en el pensamiento moderno,, que se batan con los fenómenos complejos,[...] Respuesta: ¡es el orden naciendo del desorden, la clave del espectáculo en la epistemología actual!” (CE:32).

Por supuesto, estas consideraciones son especialmente pertinentes en su aplicación al espacio político, y Girard no ha dejado de señalarlo. Existe una tradición del pensamiento político que ha considerado el orden como un dato a priori, y estudia ese estado “normal” del orden colectivo, ya sea considerado como metafísicamente necesario, ya sea establecido por una exterioridad divina cuyos designios son inescrutables (y generalmente caprichosos) y de la que depende en última instancia la comunidad. Girard no tendría reparos en considerar dicho esquema como deudor de la mentira mítica, mentira que justifica retrospectivamente el orden apelando al poder benéfico de unos dioses que alcanzaron ese estatuto sobrenatural tras la experiencia originaria del asesinato colectivo. Por el contrario, existe un planteamiento político que aborda el orden a partir de la crisis, a partir del desorden. En este planteamiento, estudiar la crisis es penetrar en el epicentro de un seísmo del que depende la nueva configuración del orden. Esto es lo que hace la teoría mimética.

Tenemos la tendencia a pensar las sociedades a partir de su estado normal, en su funcionamiento cotidiano, tal como la describen las gentes tranquilas que no piensan en la violencia. Uno de los grandes fundadores de la ciencia política es Hobbes que, hasta cierto punto, ha sabido pensar a partir de la crisis. A su vez, yo me pregunto: si hay un orden normal en las sociedades, debe ser el fruto de una crisis anterior, debe ser la resolución de esa crisis. Es pues aquí donde es necesario buscar e interrogar (CE:24-25).

No obstante, esto no impide a la teoría mimética explicar la dinámica interna del orden cultural arcaico y su funcionamiento “normal”. Todo lo contrario. El mecanismo del chivo expiatorio es precisamente la llave más preciosa para penetrar en los misterios más profundos del edificio sagrado, pues “todos los dioses, todos los héroes, todas las criaturas míticas encontradas hasta el momento, encarnan el juego de la violencia en su conjunto, tal como está determinado por la unanimidad fundadora” (VS:260). Gracias a esa llave de la experiencia originaria y fundadora podemos entender precisamente la paradoja anteriormente señalada en relación con el salto de una estructura desordenada e indiferenciada (propia de la crisis mimética) y la estructura ordenada y diferenciada (característica del orden sagrado). “Existe tanto el orden como el desorden, tanto la paz como la guerra, tanto la creación como la destrucción” (VS:268). Todo ello encuentra su explicación en la violencia fundadora y en el temor a repetirla. “Descubrir la violencia fundadora equivale a entender que lo sagrado une en sí todos los contrarios[...]” (VS:269). La comunidad ha “aprendido” de la experiencia

originaria de la violencia que sólo las diferencias y jerarquías sociales pueden impedir eficazmente la reproducción del escenario de la crisis indiferenciadora fundacional.

Las culturas, incluso y sobre todo si no piensan en la violencia como algo aparte de lo religioso, sienten ante ella un temor que es importante señalar. Y el verdadero síntoma de su presencia es lo igual, lo idéntico, lo indiferenciado. [...] La cultura humana consiste esencialmente en un esfuerzo para impedir que la violencia se desencadene separando y “diferenciando” todos los aspectos de la vida pública y privada que, si son abandonados a su reciprocidad natural, amenazan con hundirse en una violencia irremediable (ALLE:25).

El mecanismo del chivo expiatorio será, por tanto, esa brújula que orienta en el muy equívoco, caótico y confuso universo sagrado. El norte de esa brújula será el mismo que ha permitido hasta este momento avanzar en el desarrollo narrativo y argumentativo del ciclo mimético: el mimetismo y la *méconnaissance*²⁹¹. En efecto, los ritos, las prohibiciones y los mitos, y por encima de todos, la institución central que sostiene el espacio sagrado-cultural (el sacrificio), no son otra cosa que una “copia” mimética de la experiencia originaria, eso sí, “transfigurada” o “deformada” por la *méconnaissance*²⁹² propia (la represión, dirían los feligreses de la escuela psicoanalítica) de los actores que intervinieron en el hecho fundador. Gracias a esta transfiguración se explican los elementos aparentemente contradictorios de todos los productos del orden cultural (y en particular de los mitos), esto es, su deformación mentirosa del guión originario doblada por una especial capacidad para taladrar con profundidad insuperable enigmas ocultos para la consciencia individual y colectiva²⁹³. Así se explica también su profunda verdad y su clamorosa mentira. Girard lo ha expuesto

²⁹¹ Por supuesto, Girard distingue entre la mirada desde fuera del sistema (la de la teoría mimética) y la mirada desde dentro del sistema sagrado, caracterizado por la *méconnaissance*. Pero para que la teoría mimética explique la eficacia del sistema, es necesario que integre la mirada desde fuera con la mirada desde dentro: “Es preciso que, en cierto modo, coincidan la mirada de dentro y la mirada de fuera, si bien es necesario que permanezcan diferenciadas, que la ignorancia continúe en el interior del sistema” (VS:165).

²⁹² Por supuesto, Girard distingue entre la mirada desde fuera del sistema (la de la teoría mimética) y la mirada desde dentro del sistema sagrado, caracterizado por la *méconnaissance*. Pero para que la teoría mimética explique la eficacia del sistema, es necesario que integre la mirada desde fuera con la mirada desde dentro: “Es preciso que, en cierto modo, coincidan la mirada de dentro y la mirada de fuera, si bien es necesario que permanezcan diferenciadas, que la ignorancia continúe en el interior del sistema” (VS:165).

²⁹³ La perspectiva de la teoría mimética, al integrar las dos perspectivas (desde fuera y desde dentro) consigue proporcionar la clave de lectura del proceso mimético completo: “Desde dentro del sistema, sólo hay diferencias; desde fuera, por el contrario, sólo hay identidad. Desde dentro no se ve la identidad y desde fuera no se ve la diferencia. Ambas perspectivas no son, sin embargo, equivalentes. Siempre es posible integrar la perspectiva de dentro en la perspectiva de fuera; no se puede, en cambio, integrar la perspectiva de fuera en la perspectiva de dentro.(...) Sólo la perspectiva de fuera, la que ve la reciprocidad y la identidad, la que niega la diferencia, puede descubrir el mecanismo de la resolución violenta, el secreto de la unanimidad recompuesta contra la víctima propiciatoria y en torno a ella” (VS:165).

luminosamente con la ayuda de una metáfora poderosa: el fuego sagrado. “Ocurre con el absoluto lo mismo que con el fuego; quema si nos acercamos demasiado a él, carece de todo efecto si permanecemos demasiado alejados. Entre estos dos extremos, está el fuego que calienta y que ilumina” (VS:279). Si está demasiado lejos del fuego, la comunidad deja de sentir el calor unificador de la experiencia originaria, si está demasiado cerca puede quemarse al reproducir de nuevo completamente la violencia originaria. Girard se refiere así a la "distancia óptima" que la propia comunidad debe mantener en relación con el fuego sagrado para conservar sus virtudes reconciliadoras: "La comunidad no debe acercarse demasiado a lo sagrado porque podría ser devorada por él, pero tampoco debe alejarse excesivamente de la amenaza bienhechora, y exponerse a perder los efectos de su presencia fecundante” (VS:278).

En cierto sentido, también la verdad de la teoría mimética procede, en parte²⁹⁴, de esa sabiduría primitiva de saber permanecer a la distancia óptima del fuego sagrado. La teoría mimética asume plenamente que el calor del fuego sagrado expresa, a su manera, una cercanía directa con una verdad inaccesible por otras vías. La teoría mimética no desprecia la realidad de las historias que cuentan los mitos ni la relevancia significativa de las prácticas rituales y religiosas (a diferencia de lo que sucede con el ensoberbecido pensamiento antirreligioso moderno²⁹⁵ (incluido el de matriz multiculturalista). El estudio riguroso de estas historias y de estas prácticas permite discriminar debidamente la verdad y la mentira que los irrigan por igual e interpretar correctamente así el secreto oculto presente en el núcleo mismo del universo sacrificial y su decisiva influencia en el origen y conformación del espacio cultural. Girard concluye: “La humanidad es hija de lo religioso” (OC:68).

En este titánico y oceánico esfuerzo por exponer una teoría completa y abarcadora de la unidad y origen común de lo religioso (y por consiguiente, de todas las culturas que han sido fundadas por él), la teoría mimética exhibe uno de los rasgos que mejor acredita la

²⁹⁴ En efecto este enfoque sólo explica "parcialmente" la carga de verdad de la teoría mimética pero no es suficiente. El foco principal de esa verdad lo encuentra la teoría mimética en la Revelación judeocristiana que relata, según Girard, el mismo proceso mimético-sacrificial que los mitos pero habiéndolo depurado de toda la contaminación deformadora de la mentira originaria.

²⁹⁵ “Entonces la cuestión es cómo se desarrolló la cultura. Y la respuesta es que lo hace a través del ritual.[...] Por lo tanto, cabe entender los rituales de dos maneras: como los entendía la ilustración, para la que si por todas partes hay rituales es porque también “los sacerdotes embaucadores, ávidos de dinero y de poder” están por todas partes e imponen sus abracadabras a las buenas gentes excesivamente crédulas; o bien de una segunda manera que, constatando el carácter absurdo de la explicación anterior, parte de observar que los sacerdotes no pueden existir con anterioridad a la invención de la cultura, de modo que lo religioso tiene que venir primero y, lejos de ser algo irrisorio, constituye el origen de toda cultura” (OC:67-68).

ambición científica del gesto girardiano, que renuncia a claudicar ante el relativismo cultural hoy dominante²⁹⁶. Según Girard, incluso los mejores esfuerzos de la antropología moderna han renunciado a la verdadera aspiración de toda teoría científica: la explicación completa del origen y de las causas de las instituciones religiosas y sociales. Y se acaba afirmando, por el conjunto de las tendencias dominantes de las ciencias sociales, en relación a la estructura del universo sagrado, “que el centro es inaccesible o incluso que no hay centro, que el centro no existe” (VS:97-98). La teoría mimética aspira a reemprender el esfuerzo científico de comprensión global allí donde las teorías anteriores fracasaron:

[...], esta presunción pesimista se presenta a sí misma como el no va más allá de lo científico, cuando en realidad es filosófica.[...] En cualquier instante podría surgir una nueva hipótesis que respondiera finalmente de manera satisfactoria, esto es, científica, a la cuestión del origen, de la naturaleza y de la función no sólo del sacrificio sino de lo religioso en general.[...] La ciencia no es una posición de repliegue en relación a las ambiciones de la filosofía, una sabia resignación. Es otra manera de satisfacer estas ambiciones.[...] El fracaso relativo de los Frazer, de los Freud, de los Robertson Smith, no debe convencernos de que su formidable apetito de comprensión pertenece al pasado (VS:99).

Para explicar la universal e inmemorial presencia de instituciones tan semejantes en su apariencia como los sacrificios rituales, la ciencia no puede conformarse con esa pasividad crítica y esa resignación neutra. “De todas las instituciones sociales, la religiosa es la única a la que la ciencia nunca ha conseguido atribuirle un objeto real, una función auténtica” (VS:100). Nuestro espíritu exige una respuesta a ese enigma. La ciencia no puede abdicar de ese empeño que la constituye: dar razón de las cosas. Girard se hace eco de la interrogación de Adolphe Jensen:

Habrán sido precisas unas experiencias extremadamente inquietantes para llevar a los hombres a introducir en su vida unos actos tan crueles. ¿Cuáles fueron sus razones? [...] El pensamiento mítico retorna siempre a lo que ocurrió la primera vez, al acto creador, estimando con razón que es el que

²⁹⁶ “Voy a decirles por que no puedo ser relativista. Pienso que el relativismo contemporáneo es el producto del fracaso de la antropología moderna, de la tentativa de resolver los problemas ligados a la diversidad de las culturas humanas. Mi teoría de la mimesis quería demostrar que las diferencias culturales, por muy significativas que sean a un cierto nivel, no lo son a otro. Existen miles de maneras de codificar y de regular la vida en sociedad -vea por ejemplo las leyes sobre el matrimonio -, pero tienen todas un único objetivo: prevenir los conflictos, y por tanto transformar a individuos que podrían odiarse en personas capaces al contrario de amarse los unos a los otros(...) El fin principal de mi trabajo ha consistido en demostrar que esto es verdad en el más controvertido de todos los ámbitos, el de la antropología moderna. Ha fracasado porque no ha conseguido explicar las diferentes culturas humanas como un fenómeno unitario, y por eso estamos hoy rodeados por el relativismo”. R. Girard, G. Vattimo,

aporta sobre un hecho dado el testimonio más vivo... Si el homicidio desempeña un papel tan decisivo (en el ritual), es preciso que tenga un lugar especialmente importante (en el momento fundador)²⁹⁷ (VS:99-100).

“Ya es hora, tal vez, -asiente Girard- de preguntarnos de nuevo si la primera vez no ocurrió algo realmente decisivo” (VS:100). Este “acto creador y decisivo” es el mecanismo del chivo expiatorio y reúne todas las características de una hipótesis científica razonablemente satisfactoria pues permite explicar de una forma completa los elementos componentes del espacio sacrificial y del orden cultural resultante en muchas comunidades de distintas épocas y latitudes, sin posibilidad de contacto o transmisión entre ellas. La teoría mimética ofrece así una teoría general y universal de lo religioso y del proceso mismo de hominización.

Una vez admitido el principio de dicha investigación, debemos interrogarnos acerca de las condiciones *a priori* que debe cumplir cualquier hipótesis a fin de merecer un examen. Si existe un origen real,[...] debe tratarse de un acontecimiento que ha ocasionado sobre los hombres una impresión no imborrable, ya que acaban por olvidarla, pero en cualquier caso muy fuerte. Esta impresión se perpetúa a través de los religioso y tal vez de todas las formas culturales.[...] La notable unidad de los sacrificios sugiere que se trata del mismo tipo de homicidio en todas las sociedades. Eso no significa que este homicidio haya tenido lugar una vez por todas o que está circunscrito en una especie de prehistoria.[...] Creemos tener en la crisis sacrificial y el mecanismo de la víctima propiciatoria el tipo de acontecimiento que satisface todas las condiciones que cabe exigirle. Es posible afirmar que si dicho acontecimiento hubiera existido, la ciencia ya lo habría descubierto. Hablar así equivale a ignorar completamente una carencia realmente extraordinaria de esta ciencia.[...] Afirmamos, pues, que lo religioso tiene por objeto el mecanismo de la víctima propiciatoria; su función consiste en perpetuar o renovar los aspectos de este mecanismo, esto es, mantener la violencia fuera de la comunidad (VS:100).

Se presenta aquí de nuevo una inquietante paradoja. Lo sagrado, que es la violencia (pues procede de la “transferencia” de la violencia fundacional), se adjudica a sí mismo la función de protegernos de la violencia, de “mantener la violencia fuera de la comunidad”. Girard expresa a su manera esta paradoja de la violencia que precede, explica y orienta la finalidad de lo sagrado: “No se puede prescindir de la violencia para acabar con la violencia. Pero precisamente por eso la violencia es interminable” (VS:33). Aquí se encuentra la función unitaria que dota de sentido global al conjunto de los modos en que se presenta el espacio

Christianisme et modernité, Flammarion, Paris, 2009, p.63.

²⁹⁷ A.Jensen, *Mythes et coutumes des peuples primitifs*, París, 1954, pp. 206-207.

religioso arcaico. Todos estos modos (ritos, prohibiciones, mitos, etc), que se presentarán a continuación, son las ramas del árbol de lo sagrado. Su raíz es la violencia. “Es la unidad de la violencia la que explica la variedad y diversidad de lo sagrado. El descubrimiento de la violencia fundadora desemboca en una definición extremadamente simple y esta definición no es ilusoria; revela la unidad sin escamotear la complejidad; permite organizar todos los elementos de lo sagrado en una totalidad inteligible” (VS:268-269). La función de todas estas variadas y aparentemente caóticas ramas del árbol de lo sagrado es única: prevenir y “contener” la violencia. ¿Cómo hacerlo? La única forma de conseguirlo es la de “administrar” esa misma violencia, encauzarla y canalizarla, manteniendo a la comunidad a la “distancia óptima” de ese fuego sagrado (de la violencia), evitando tanto el “enfriamiento” comunitario como el riesgo de quemaduras por la reproducción ritual de esa misma violencia. Este punto es especialmente “sensible” a la hora de interpretar el pensamiento de Girard. Algunos intérpretes superficiales, aficionados a los dogmas y rituales de la corrección política propios de la beatería laica posmoderna, reprochan a nuestro pensador el entregarse a un auténtico “culto” de la violencia por recordar y subrayar las propiedades reconciliadoras y pacificadoras de la “administración” sagrada de dicha violencia. Estos nuevos inquisidores caen en el peor cronocentrismo y adjudican a Girard la función de profeta y sacerdote de nuestra actual adoración nihilista de la violencia. Este juicio extemporáneo, tan característico de nuestra arrogante modernidad, nada tiene que ver con la actitud del hombre primitivo ante la violencia ni, por consiguiente, con el juicio que la teoría mimética hace de ella:

Los hombres no adoran la violencia como tal: no practican el “culto de la violencia” en el sentido de la cultura contemporánea, adoran la violencia en tanto que les confiere la única paz de la que gozan jamás. A través de la violencia que les aterroriza es, pues, hacia la no-violencia que tiende siempre la adoración de los fieles (VS:269).

La violencia “sagrada”, a diferencia de la violencia humana, pacífica y unifica a la comunidad. Su función es, por tanto, “contener”, no desatar la violencia de los hombres. Esta idea de la “contención” de la violencia servirá, en su momento, para interpretar debidamente el lugar, la significación y la función misma de lo político en la teoría mimética. En efecto, lo sagrado “contiene” la violencia. Pero esto en los dos sentidos del verbo contener: en el de encerrar dentro de sí una cosa, y en el de sujetar el impulso de un cuerpo reprimiendo su tendencia innata. En la medida en que el poder político cumple, en el pensamiento de Girard, como se verá más adelante, el papel de una versión menor y alternativa del desenlace último

del mismo proceso mimético general, se entenderá con mayor fundamento la capacidad de la teoría mimética para explicar una de las notas esenciales de la política (de toda política) en relación con la violencia.

Orden sagrado: variedad

Como se ha podido comprobar en las páginas precedentes, la unidad del árbol sagrado se encuentra, lógicamente, en la raíz de la que procede: la violencia. La violencia es lo sagrado. Esta violencia ha quedado, por mediación de la experiencia milagrosa de la víctima propiciatoria, definitivamente transfigurada. Ha pasado de ser una violencia destructiva y disolvente a ser una violencia creadora y fundadora. La “transferencia” de la carga mimético-violenta ha supuesto también una transfiguración de la violencia. “La envidia y las rivalidades miméticas se reabsorben en el fenómeno del chivo expiatorio al trocarse aquéllas en positividad religiosa” (RA:135). Girard habla de una doble transferencia para explicar dicha transfiguración: “Lo que caracteriza esencialmente a los fenómenos religiosos, es la doble transferencia, la transferencia de agresividad primero y la transferencia de reconciliación después” (DCC:55).

Todo el árbol sagrado bebe de esta “nueva violencia” y transmite a todas sus ramas la función de prevención de la buena salud social de la comunidad, cuidando, por la administración de la violencia sagrada, que la violencia humana no vuelva a aparecer. Esta es la unidad de lo religioso arcaico. La violencia sagrada es la paz comunitaria. Esta violencia sagrada irriga la totalidad de las variadas ramas del árbol, que asumirán así, cada una a su manera, la función de pacificar a la comunidad y, por tanto, de prevenir la violencia. Los ritos, los mitos, las prohibiciones, y, por encima de todos, la institución central de la comunidad, el sacrificio, cumplen con este propósito. “La semejanza de los ritos en las diferentes culturas que practican el sacrificio tiene algo de asombroso” (VS:98), constata Girard²⁹⁸. La unidad y permanencia de esta institución debe proceder de un tipo de experiencia universal de las comunidades humanas. Y esta experiencia es la de la violencia fundadora, fuente permanente a la que la institución sacrificial volverá siempre. Así, el sacrificio es la reproducción mimética de la violencia original sobre el chivo expiatorio. La comunidad intenta reproducir el acontecimiento primigenio, de modo atenuado (al igual que sucede con las vacunas), cuidando de que el veneno del *pharmakos* consiga trocarse en el remedio esperado que devuelva el orden a la comunidad, en prevención de las crisis miméticas que puedan surgir. El sacrificio pretende invocar la violencia sagrada para conjurar los males que amenazan cíclicamente a la comunidad. “Las palabras sacrificio, sacri-ficar, tienen el sentido preciso de

²⁹⁸ “¿De dónde puede venir la tan notable unidad de una institución en último término fantasiosa e imaginaria? [...] Cuanto más se piensa en esta extraña unidad estructural, más tentados nos sentimos de calificarla ya no de

volver sagrado, de producir lo sagrado” (DCC:309). Y así como la violencia fundadora reunificó a la comunidad, así la violencia sacrificial pretende repetir miméticamente dicha violencia para alcanzar la misma finalidad. Girard dirá que el sacrificio “es la muerte que produce la vida” (DCC:309).

En suma, “el sacrificio tiene la función de apaciguar las violencias intestinas, e impedir que estallen los conflictos” (VS:22), lo que lo convierte en “un instrumento de prevención en la lucha contra la violencia” (VS:25). La función del sacrificio encaja con el paradigma mismo de la idea de “contención” de la violencia, lo que demuestra el carácter central de la institución sacrificial en el edificio de lo religioso arcaico:

Los sacrificios cruentos son intentos de refrenar y modelar los conflictos internos de las comunidades arcaicas reproduciendo del modo más exacto posible, a expensas de víctimas sustitutorias de la víctima original, violencias reales que en un pasado no determinable, pero que no tiene nada de mítico, habían reconciliado verdaderamente a esas comunidades, gracias a su unanimidad (VEOS:110).

Sucede con el sacrificio lo mismo que con la violencia sagrada originaria. Es una violencia destinada a erradicar la violencia mediante la violencia. Girard dirá que el sacrificio “es la última palabra de la violencia”²⁹⁹ y en ella aparece toda la comunidad de un lado y del otro la víctima, al igual que en la escena original. De este modo, el sacrificio tiene también su “modelo” mimético³⁰⁰: es la violencia fundacional que se endosó a la víctima propiciatoria. “Podemos reconocer el carácter básicamente mimético del sacrificio en relación a la violencia fundadora” (VS:110). El sacrificio reproduce la violencia original de forma atenuada, para no dejarse quemar por dicha violencia. “El sacrificio está tan adaptado a su función normal como el homicidio colectivo a su función a un tiempo anormal y normativa. Hay todos los motivos para suponer que la catarsis menor del sacrificio deriva de la catarsis mayor definida por el homicidio colectivo” (VS:110). Esto se debe a que en el sacrificio la crisis es reproducida “no por sí misma, sino para su resolución” (DCC:40). El sacrificio se mantiene así a la distancia óptima del fuego sagrado, obteniendo, a pequeña escala³⁰¹, los poderes taumatúrgicos de la

sorprendente, sino de absolutamente milagrosa” (VS:98).

²⁹⁹ “El sacrificio no es más que una violencia, una violencia que se suma a otras violencias, pero es la última violencia, es la última palabra de la violencia” (DCC:39).

³⁰⁰ “En suma, lo que sirve de modelo a los sacrificios es siempre un “mecanismo victimario” (VEOS:110).

³⁰¹ “Cada sacrificio repite en pequeña escala la inmensa satisfacción que se ha producido en el momento de la unanimidad fundadora” (VS:276).

violencia sagrada originaria. “El sacrificio atinado impide que la violencia pase a ser inmanente y recíproca, es decir, refuerza la violencia en tanto que exterior, trascendente y benéfica” (VS:276). Girard insiste de nuevo en esta sabiduría de la mentalidad primitiva en relación con la violencia y la paz social, una sabiduría que hoy llamaríamos social. Pese a la “mentira” en que se funda dicha violencia sacrificial, lo cierto es que nos transmite la verdad profunda de la relación entre todas las comunidades humanas y la violencia, y su papel decisivo para lograr la pacificación social:

Aunque falso, por consiguiente, en el plano de la verdad científica, el discurso religioso respecto al sacrificio es perfectamente cierto en el único plano que interesa a la religión, el de las relaciones humanas que se procuran proteger de la violencia (VS:276-277).

La mentira del sacrificio tiene directamente que ver con la misma mentira del asesinato colectivo del chivo expiatorio. Del mismo modo en que la comunidad originaria asesinaba al “culpable” de la crisis mimética, las comunidades que viven en torno al ritual sacrificial deben elegir nuevas víctimas sustitutivas que encajen en el modelo original del chivo expiatorio. Girard las llama “categorías sacrificiales”, puesto que encajan con las rasgos de la víctima emisaria que permitieron establecer la “causalidad diabólica” entre la crisis y la culpabilidad, es decir, la mentira fundacional. El sacrificio, que es el mimetismo colectivo de la violencia fundacional originaria, sólo cumple eficazmente su propósito pacificador si preserva esa mentira fundacional, es decir, a condición de que la misma *méconnaissance* de la violencia colectiva fundacional empape también al conjunto de los miembros de la comunidad que participan en él³⁰².

Una de las primeras extrapolaciones pre-políticas de la interpretación girardiana del sacrificio la encontramos en su analogía con el sistema judicial, que cumple, a ojos de nuestro autor, una función demasiado cercana como para reprimir sin razón cualquier intento de aproximación entre ambas instituciones. Es la relación entre la violencia constitutiva del sacrificio y su finalidad no-violenta y pacificadora la que nos permite introducirnos en dicha aproximación.

³⁰² “Comprobamos de nuevo que la *méconnaissance* religiosa coincide con la extremadamente real protección conferida a las sociedades por el sacrificio ritual y por lo religioso en general” (VS:284). En la traducción española, una vez más, se dice “desconocimiento”.

La religiosidad primitiva domestica la violencia, la regula, la ordena y la canaliza, a fin de utilizarla contra toda forma de violencia propiamente intolerable, y ello en una atmósfera general de no-violencia y de apaciguamiento. Define una extraña combinación de violencia y no-violencia. Cabe decir más o menos lo mismo del sistema judicial (VS:28).

Para Girard el movimiento hacia una interpretación racional de la justicia entendida como dar a cada uno lo suyo está muy lejos de las preocupaciones de las comunidades amenazadas por su propia violencia interna. Tampoco existe una preocupación ética en el sentido filosófico. Existe, por el contrario, una preocupación de tipo pre-político: la concordia y la seguridad de un grupo expuesto al ciclo interminable de las represalias miméticas. “En las sociedades primitivas,[...], no se trata de legislar respecto al bien y el mal, ni tampoco de hacer respetar una justicia abstracta, se trata de preservar la seguridad del grupo poniendo frenos a la venganza,[...]” (VS:28).

Girard relaciona la incapacidad del pensamiento moderno para entender el origen, el sentido y la función social del sacrificio con el hecho de que, en nuestro mundo, es el sistema judicial el que cumple exactamente la misma función social que el sacrificio. También el sistema judicial aleja a la venganza mediante su afirmación como “última palabra de la violencia”. Evidentemente, esta última palabra exige la existencia de un poder único y central que sea capaz de imponerse soberanamente. Así, el hilo de nuestra reflexión cerca cada vez más el círculo en el que debe surgir, en atención a la misma violencia fundadora, el poder político.

Existe un círculo vicioso de la venganza y ni siquiera llegamos a sospechar hasta qué punto pesa sobre las sociedades primitivas. Dicho círculo no existe para nosotros. ¿A qué se debe este privilegio? Podemos aportar una respuesta categórica a esta pregunta en el plano de las instituciones. El sistema judicial aleja la amenaza de la venganza. No la suprime: la limita efectivamente a una represalia única, cuyo ejercicio queda confiado a una autoridad soberana especializada en esta materia. Las decisiones de la autoridad judicial siempre se afirman como la última palabra de la venganza. En este campo existen algunas expresiones más reveladoras que las teorías jurídicas (VS:23).

En ningún caso se debe decir, sin embargo, que el sacrificio “sustituye” al sistema judicial, puesto que es el sacrificio la institución primigenia que da origen a toda nuestra

cultura³⁰³. El sistema judicial sería el producto de una larga evolución cultural que Girard explica por el paso progresivo de las medidas “preventivas” (de las que el sacrificio sería la referencia primordial) a las medidas “curativas”, como las que se expresan en el sistema judicial³⁰⁴. Pero sin perder de vista que se trata de respuestas crecientemente sofisticadas a la lógica mimética de la reciprocidad violenta³⁰⁵. “Así, pues, el sistema judicial y el sacrificio tienen, a fin de cuentas, la misma función, pero el sistema judicial es infinitamente más eficaz. Sólo puede existir asociado a un poder político realmente fuerte” (VS:30). Surge la cuestión entonces de cómo se ha originado ese mismo poder político. Si es el mecanismo de la violencia fundacional el que origina todas las instituciones culturales, será preciso describir el recorrido y los accidentes concretos que pueden explicar el surgimiento de semejante poder. Si la vinculación entre el sistema judicial y el poder político parece fuera de toda duda para Girard y si la existencia de tal poder es una condición necesaria para el despliegue del sistema judicial en un momento evolutivamente posterior, se sugiere así que el nacimiento del poder debe situarse en un punto anterior y seguramente muy cercano al sacrificio mismo.

Los ritos

El sacrificio se presenta como el paradigma mismo de la religión y, por tanto, de la estrecha relación entre su surgimiento mismo y la violencia. Lo religioso, en su conjunto, se presenta como una técnica de desviación de la violencia o de apaciguamiento catártico de naturaleza preventiva, que consiste en mantener a la violencia fuera del grupo social. El resto de los ritos procede del modelo sacrificial en la medida en que el sacrificio es el rito fundamental. De ahí que Girard afirme que “el ritual tiene la función de “purificar” la violencia, es decir, de “engañarla” y disiparla sobre unas víctimas que no corren el peligro de

³⁰³ “La hipótesis adelantada anteriormente se confirma: en las sociedades desprovistas de sistema judicial y, por ello, amenazadas por la venganza, es donde el sacrificio y el rito deben desempeñar en general un papel esencial. No debemos decir, sin embargo, que el sacrificio ‘reemplaza’ el sistema judicial. En primer lugar, porque no se puede reemplazar lo que, sin duda, nunca ha existido, y luego porque, a falta de una renuncia voluntaria y unánime a toda violencia, el sistema judicial es, en su orden, irremplazable” (VS:26). “En las sociedades que carecen de sistema judicial, la indignación contagiosa estalla en forma de linchamiento. Louis Gernet considera el linchamiento una forma arcaica de justicia. Pero aunque eso sea mejor que nada a la hora de entender el linchamiento, a mi juicio este investigador invierte el proceso genético. No ve que el punto de partida de lo religioso mítico, como asimismo, posteriormente, de todo lo que llamamos ‘sistema judicial’, es la unanimidad violenta del linchamiento espontáneo, no premeditado, que de modo automático restablece la paz y que, por medio de la víctima, infunde a esa paz una significación religiosa, divina” (VEOS:92-93).

³⁰⁴ “El orden en que estos medios se presentan van en el sentido de una eficacia creciente. El paso de lo preventivo a lo curativo corresponde a una historia real, por lo menos en el mundo occidental. Los primeros medios curativos están, a todos los respectos, entre un estado puramente religioso y la extrema eficacia del sistema judicial. Poseen en sí mismos un carácter ritual y están frecuentemente asociados al sacrificio” (VS:28).

³⁰⁵ “Si nuestro sistema nos parece más racional se debe, en realidad, a que es más estrictamente adecuado al

ser vengadas” (VS:43). Su función también es preventiva: “el rito está llamado a funcionar al margen de los periodos de crisis aguda; desempeña un papel que, como hemos visto, no es curativo, sino preventivo” (VS:110). Y, por supuesto, cumple escrupulosamente la regla sobre la *méconnaissance* de sus partipantes, es decir, la asunción de la mentira fundacional que se extiende por el conjunto del sistema religioso³⁰⁶.

La diversidad cultural de los ritos es explicada por Girard por la misma lógica de la imitación que los vincula con el asesinato primordial. Por miedo a repetir exactamente la misma violencia mimética original que estuvo cerca de destruir a la comunidad entera, los ritos suprimen u ocultan ciertos aspectos³⁰⁷. Esto no quiere decir que debamos renunciar a una explicación común de la unidad de experiencias que conforman el nacimiento de la cultura humana por mediación del sacrificio y de su origen en la víctima propiciatoria³⁰⁸. “La ritualización del asesinato es la primera y más fundamental de las instituciones, la madre de todas las demás, el momento decisivo en la invención de la cultura humana” (VEOS:129). Con la repetición del sacrificio primordial, se va produciendo una cierta especialización, una diferenciación de funciones, por las que van naciendo paulatinamente toda la gama de los ritos sociales y culturales comunes: ritos de iniciación, de paso, funerarios, etc. De acuerdo con Girard, “nuestras instituciones son, seguramente, la conclusión de un lento proceso de secularización inseparable de una especie de “racionalización” y “funcionarización” (VEOS:128). Pero el origen de todas ellas, pese a las deformaciones ideológicas modernas, es lo religioso³⁰⁹.

principio de venganza” (VS:29).

³⁰⁶ “Si la imitación ritual no sabe exactamente lo que imita, si el secreto del acontecimiento primordial se le escapa, el rito supone una forma de ignorancia que el pensamiento subsiguiente jamás ha planteado y cuya fórmula no encontraremos en ningún lugar, [...] - Ningún rito repetirá, al pie de la letra, la operación que, como hipótesis, situamos en el origen de todos los ritos. La *méconnaissance* constituye una dimensión fundamental de lo religioso. Y el fundamento de la *méconnaissance* no es otro que la víctima propiciatoria, el secreto de la víctima propiciatoria jamás iluminado por la luz del día” (VS:111-112).

³⁰⁷ “Muchos sistemas rituales no reproducían la crisis inicial. Y no es difícil comprender por qué. Esa crisis es un desencadenamiento de violencia mimética. Si se la imita de forma demasiado realista, el peligro de una total pérdida de control es grande, y muchas comunidades no querían correrlo. [...] Las más de las veces se contentaban con una versión resumida y acelerada del desorden. En suma, para evitar quemarse, no jugaban con fuego” (VEOS:112-113).

³⁰⁸ “La hipótesis de la víctima propiciatoria permite definir ya no uno, sino 1000 términos medios entre la pasividad y la continuidad excesivamente absoluta de las tesis difusionistas, por una parte, y, por otra, la discontinuidad igualmente demasiado absoluta de todo el formalismo moderno” (VS:121-122).

³⁰⁹ “Ciertos sacrificios anuncian los ritos de iniciación, otros los de los funerales, otros los del matrimonio... Se tiene forzosamente tendencia a leer esa ligazón a la inversa, comenzando por el final: creyendo que es la necesidad de tener funerales, de tener educación, etc., [...], y que lo religioso es sobreañadido. No hay más que dos maneras en el fondo de ver lo religioso: como redundante, sobreañadido, o como origen de todo” (CE:37).

Con el progresivo alejamiento de la experiencia original, los ritos también van desgastándose y debilitando sus capacidades mímicas en relación con el acontecimiento fundador. La repetición se vuelve cada vez menos poderosa y evocadora y, por tanto, menos eficaz socialmente. Las víctimas animales sustituyen a las víctimas humanas³¹⁰. Las elaboraciones religiosas tienden a presentarse con mayor pureza, expulsando todo rastro de violencia. Para Girard encontramos aquí los gestos que preceden a las incipientes elaboraciones filosóficas que se encuentran, por ejemplo, en Platón, y su marcada tendencia a eludir el tema de la violencia, o a transfigurarla en una idílica fusión utópica³¹¹. Estas elaboraciones filosóficas clásicas anticipan, de hecho, las reconstrucciones racionalistas modernas, para las que las instituciones humanas y culturales obedecen a un origen racional³¹².

En cualquier caso, el debilitamiento de los ritos hace disminuir su eficacia social y, por consiguiente, su decadencia preludia la reaparición de la violencia indiferenciadora. Las crisis producidas por la crisis ritual son llamadas, en terminología girardiana, “crisis sacrificiales”, y los efectos son muy similares a los de las crisis miméticas originarias. Se trata de una crisis de las diferencias, debida a la disminución de la eficacia social de la violencia sagrada que prevenía la reaparición de las violencias intestinas mediante su canalización sacrificial³¹³.

³¹⁰ "Con el tiempo, los animales fueron progresivamente sustituyendo a los hombres, aunque casi en todas partes las víctimas animales fueran consideradas menos eficaces que las humanas" (VEOS:114).

³¹¹ "A medida que una comunidad se aleja de sus orígenes violentos de su culto, el sentido de su ritual se debilita y se refuerza el dualismo moral. Los dioses y todas sus acciones, incluso las más maléficas, sirvieron inicialmente de modelos a los ritos. Eso quiere decir que las religiones, en las grandes ocasiones rituales, dejan un cierto espacio al desorden, aunque siempre lo subordinen al orden. Llega el momento, sin embargo, en que los hombres sólo buscan unos modelos de moralidad y exigen unos dioses limpios de cualquier culpa. No hay que tomar a la ligera las quejas de un Platón y las de un Eurípides, que también quiere reformar a los dioses. Reflejan la descomposición de lo sagrado primitivo, es decir la tendencia dualista que sólo quiere retener de los dioses su aspecto benéfico; aparece toda una ideología que consiste en rechazar lo sagrado sobre los demonios, en diferenciar cada vez más los demonios de los dioses, como lo hace la religión bramánica, o en considerar lo maléfico como nulo y no sucedido, en pretenderlo sobreañadido a una religión *más original* y la única realmente conforme con el ideal proyectado por el reformador. En realidad, el reformador se confecciona un origen propio, remitiendo este ideal a un pasado puramente imaginario. Por otra parte, este rechazo es lo que transfigura la crisis original en idilio y utopía. Lo indiferenciado conflictivo se invierte en fusión afortunada" (CHE:106).

³¹² "Todo lo que llamamos nuestras 'instituciones culturales' debe relacionarse en sus orígenes con comportamientos rituales tan pulidos por los años que pierden sus connotaciones religiosas y se definen entonces con relación al tipo de 'crisis' que están destinados a resolver. A fuerza de repetirse, los ritos se modifican y se transforman en prácticas que parecen elaboradas exclusivamente por la razón humana cuando, en realidad, se derivan de lo religioso" (VEOS:123-126).

³¹³ "La *crisis sacrificial* debe ser definida como una *crisis de las diferencias*, es decir, del orden cultural en su

Las prohibiciones

La función social de las prohibiciones encaja plenamente con el sentido general de la religiosidad primigenia³¹⁴. Se trata de prevenir la violencia mimética en su misma raíz. El tabú de la prohibición tiene que ver con todos los objetos que provocaron la violencia original, que pasan a gozar de una protección divina puesto que fueron en su momento poseídos por la víctima-divinizada, que pasa a disponer de ellos con exclusividad sagrada.

Sea cual fuere el pretexto de los conflictos, alimentos, armas, tierras, *mujeres*..., los antagonismos se despojan de él para no volver a utilizarlo nunca. Todo lo que la violencia sagrada ha tocado pertenece a partir de ahora al dios, y pasa a ser objeto, como tal, de una prohibición absoluta.[...] En todas partes donde se ha encendido la violencia se alza la prohibición (VS:225).

Se trata de evitar el surgimiento de las crisis miméticas que degeneran en violencia indiferenciada. Sin embargo, “si las prohibiciones dibujan esta crisis en profundidad, los rituales la dibujan en relieve” (DCC:33). En este sentido, la prohibición es también preventiva de la crisis pero se sitúa en un momento anterior, en el momento mismo del deseo mimético, cuya aparición intenta impedir mediante la reconstrucción de un espacio social rígidamente jerárquico, esto es, regimentado por una fuerte mediación externa. Las prohibiciones son la derivación de una sabiduría realista plenamente consciente de la verdad del mimetismo humano y de su influencia decisiva en los conflictos sociales. Ignorarlas es síntoma de una estulticia típicamente moderna³¹⁵. “Hay algo paradójico, por supuesto, en afirmar que la prohibición sabe mucho más que nuestras ciencias sociales sobre la naturaleza de nuestros conflictos” (DCC:23). Inspiradas por ese realismo mimético, las prohibiciones impiden las conductas imitativas, y especialmente la mimesis de apropiación. Los objetos prohibidos son los objetos más compartidos y más susceptibles de ocasionar las disputas³¹⁶. Es en las

conjunto. En efecto, este orden cultural no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias; [...]. Cuando se descompone lo religioso, no es únicamente, o inmediatamente, la seguridad física lo que se ve amenazado, es el propio orden cultural” (VS: 56).

³¹⁴ “¿Cómo debemos concebir el nacimiento de la prohibición? Hay que pensarla conjuntamente con cualquier otro nacimiento cultural” (VS:225).

³¹⁵ Frente al típico lema sesentayochista, Girard se alza con un desplante escandalosamente reaccionario: “En verdad, las prohibiciones culturales no están ahí para impedir a la gente divertirse, sino para hacer imposible la venganza: para separar a los antagonistas potenciales obligándoles a escoger objetos diferentes, previniendo las rivalidades miméticas. [...] Sí, las defienden [las estructuras sacrificiales arcaicas] contra la idea de que son esencialmente neuróticas. Son muy realistas” (CE:125).

³¹⁶ “La prohibición recae siempre sobre los bienes más cercanos, los más accesibles, por tanto, los más susceptibles de suscitar conflictos, los más peligrosos para sus poseedores naturales” (ALLE: 25-26).

pequeñas distancias de las relaciones comunes de proximidad en las que la prohibición marca sus líneas rojas.

Comprendemos sin dificultad que la mimesis de apropiación está en el origen de todo ya que las principales prohibiciones,[...] las prohibiciones de objetos, las prohibiciones sexuales por ejemplo, y también las prohibiciones alimenticias, se refieren siempre a los objetos más próximos, los más accesibles, aquellos que pertenecen al grupo de cohabitación, las mujeres producidas por ese grupo, o los alimentos recogidos por ese grupo. Estos objetos son prohibidos porque están en cada momento a disposición de todos los miembros del grupo; son por tanto los más susceptibles de convertirse en el motivo de las rivalidades destructivas para la armonía del grupo, e incluso para su supervivencia (DCC:28-29).

El saber mimético de las prohibiciones no queda, sin embargo, libre de todo contagio de la *méconnaissance* sagrado. La prohibición es también una “transfiguración divina”, pues en la prohibición, aunque el conflicto mimético esté presente como denominador común, “no aparece nunca en tanto que tal; es siempre interpretado en tanto que epifanía maléfica de lo sagrado, furor vengador de la divinidad” (DCC:25).

Las prohibiciones son un reflejo de una “sabiduría de vida” que deriva del terror de los hombres que viven en comunidades ante los conflictos suscitados por el comportamiento envidioso. La envidia³¹⁷ es la verdadera raíz de la hostilidad social intestina, como en su día ya detectó el gran sociólogo alemán Helmut Schoeck³¹⁸. “Solamente el mecanismo victimario y sus repeticiones rituales pueden crear un espacio de reflexión propicio para aprender que ser envidiado es peor que ser pobre” (OC:139), advertirá Girard. De ese terror ante la envidia la teoría mimética extrae interesantes derivaciones, que serán de gran interés en el espacio socio-económico. Una de ellas se refiere a la dinámica y origen de los dones y regalos entre comunidades, lo que podría entenderse como una explicación religiosa del origen de la actividad comercial. Lejos de lo que pueda pensar el utilitarismo racionalista de la ciencia económica moderna, los intercambios entre comunidades de determinados objetos, responden al temor que esos objetos despierten por su intensa atracción de deseos y rivalidades miméticas. De ahí que sea necesario que las comunidades primitivas alejen esos objetos del círculo comunitario:

³¹⁷ En realidad, la envidia es un pecado capital que encaja en la estructura de la sabiduría mimética. La envidia se sitúa en algún punto del desarrollo espiritual del sujeto deseante, entre el deseo y la rivalidad mimética.

Las culturas se ven forzadas a intercambiarlo todo por su temor a la violencia entre cercanos. El problema crucial es aireado, fragmentado, dispersado y, de alguna manera, perdido, extraviado, olvidado en los meandros de reglas complicadas sin motivo, parece ser, para que no se puede encontrar demasiado fácilmente la reciprocidad siempre subyacente a pesar de todo. En muchas lenguas, la palabra que significa el don, el regalo, significa también veneno. En un universo todavía muy, muy arcaico, todos los regalos, pienso, están envenenados: sus poseedores iniciales nunca dan más que las cosas que envenenan su propia existencia y de las que, en consecuencia, buscan desembarazarse para recibir a cambio cosas también útiles pero menos envenenadas, por el hecho de que vienen de otra parte. Se les hace a los vecinos un regalo envenenado, en suma, no para hacerles la existencia intolerable sino para hacérsela uno a sí mismo tolerable, desembarazándose de todo aquello que alimenta en nosotros una discordia interminable. Finalmente, todo se arregla con el intercambio recíproco de regalos, todos envenenados en el punto de partida y que se convierten en consumibles en el de llegada, una vez trasplantados a una comunidad extraña.[...] Creo que aquí se encuentra el origen del intercambio (ALLE:26).

Las reglas y las prohibiciones sexuales y matrimoniales de la exogamia pudieron tener un origen similar³¹⁹ y obedecer a una lógica común de validez universal: alejar los bienes más cercanos, los más próximos a la relación intersubjetiva, los más proclives, por tanto, de suscitar las envidias que conducen a los conflictos humanos.

¿Existe alguna posible derivación política de este terror de las comunidades ante la envidia y la violencia que potencialmente provoca? En el fondo, observamos que estas prácticas responden a la misma lógica sacrificial de la contención de la violencia, aunque en este caso, la contención se logra expulsando esos bienes fuera de la comunidad. Si los bienes susceptibles de despertar el deseo y la rivalidad miméticas son expulsados fuera de la comunidad, ¿no podría extenderse esa misma maniobra a la violencia misma? Puesto que la violencia es un hecho consustancial a toda comunidad, ¿no podría practicarse en forma atenuada para calmar el apetito de las pulsiones individuales y colectivas? Todos los juegos y deportes son, en el fondo, una metáfora de la confrontación mimética. Nos retamos y vencemos para no matarnos. ¿Pero y si todo esto no fuera suficiente? ¿Y si fuera necesario

³¹⁸ H. Schoeck, *La envidia y la sociedad*, Unión editorial, Madrid, 1999.

³¹⁹ “Las prescripciones matrimoniales se reducen todas, en el fondo, a una sola regla: la renuncia en los núcleos familiares a lo que poseen en propiedad, empezando por sus hijas y hermanas, que corren el riesgo de desencadenar una rivalidad destructora entre aquellos que las poseen desde su nacimiento. - Estas hijas y estas hermanas que no se deben desposar se las guarda para los vecinos, para que ellos las desposen en nuestro lugar. Recibimos de ellos, a cambio, sus hijas y sus hermanas, que ellos a su vez no deben desposar, y que nosotros

matar realmente para engañar al dios de la violencia? En realidad, el sacrificio es exactamente eso. Buscamos “víctimas de sustitución”, “categorías sacrificables” que hacen posible desviar a la violencia, expulsarla hacia fuera, para que no golpee a la comunidad. En tal caso, ¿acaso no se podría expulsar colectivamente la violencia fuera de la comunidad en forma de agresiones sistemáticas a comunidades extrañas o alógenas, de la misma manera en que dichos elementos extraños eran escogidos, a título individual, como especialmente aptos para ser sacrificados y devolver así la paz a las comunidades? Determinadas interpretaciones sobre la relación de causa y efecto entre el colonialismo europeo y la paz de las naciones occidentales durante ese periodo parecen apuntar en esa dirección³²⁰. Al igual que las prohibiciones matrimoniales de naturaleza exogámica imprimen a la sexualidad una dirección centrífuga para apaciguar los conflictos intracomunitarios, la proyección de la violencia colectiva fuera de la comunidad obedece a la misma lógica.

Esta violencia sistematizada se parece a la violencia interminable y haría estragos en el interior de la comunidad si precisamente no fuera desplazada hacia fuera. Coincide con la exogamia que desplaza el deseo sexual hacia el exterior. Existe un único problema: la violencia, y sólo hay una manera de resolverlo, el desplazamiento hacia fuera: hay que prohibir a la violencia, así como al deseo sexual, que se implante allí donde su presencia doble y una es absolutamente incompatible con el mismo hecho de la existencia común.[...] En torno a la sexualidad legítima se extiende una auténtica zona prohibida, la que definen todas las prohibiciones sexuales,[...]. Beneficiosa y fundadora, pero siempre peligrosa, la violencia regulada del sexo, [...] está rodeada de un auténtico cordón sanitario; [...] (VS:226).

Montesquieu no quedaría muy conforme al aprender que, lejos de responder a un origen diferente, el comercio no deja de ser una forma suave de guerra. Aunque efectivamente eso, precisamente, sea lo que explique que pueda impedir su surgimiento, como sí subrayaba el autor de *El espíritu de las leyes*. Cundo muchos de nuestros contemporáneos se escandalizan ante las “agresiones comerciales” o ante la “violencia en el deporte”, parecen no ser conscientes de la lógica de este agudo mecanismo de prestidigitación social en la administración de la violencia que las sabidurías primitivas habían conseguido desarrollar en su evolución cultural tras el acontecimiento central de la violencia fundadora. Girard no duda en encontrar un primer núcleo de sentido sacrificial en la interpretación de lo que podrían llamarse las primeras “guerras extranjeras” que podemos hallar en los relatos míticos y que,

desposaremos en su lugar” (ALLE:25-26).

³²⁰ Cf. P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Flammarion, Paris, 2011, pp.91-179.

lejos de obedecer a un imperativo político o geopolítico, hallarían su lógica en la necesidad misma de resolver discordias internas irresolubles mediante la expulsión de la violencia. Asistimos, en definitiva, a una nueva vertiente “a gran escala” de la dinámica mimética de la “transferencia”, que también puede admitir una modalidad menor, como se acaba de comprobar, en la actividad primitiva proto-mercantilista:

La violencia ritual pretende reproducir una violencia original.[...] La violencia ritual siempre es menos intestina que la violencia original. Al pasar a ser mítico-ritual, la violencia se desplaza hacia el exterior y este desplazamiento posee, en sí mismo, un carácter sacrificial: disimula el espacio de la violencia original, protegiendo de esta violencia y de su conocimiento al grupo elemental en cuyo seno debe reinar una paz absoluta. Las violencia rituales que acompañan el trueque de las mujeres desempeñan un papel sacrificial para ambos grupos. Ambos grupos, en suma, se ponen de acuerdo en no ponerse nunca de acuerdo, a fin de entenderse algo mejor en el seno de cada grupo. Ya es el principio de cualquier guerra “extranjera”: las tendencias agresivas potencialmente fatales para la cohesión del grupo se orientan, como se ha visto, desde dentro hacia fuera. Inversamente, cabe pensar que muchas guerras presentadas en los relatos míticos como extranjeras disimulan una violencia más intestina. Son demasiados los textos, que muestran dos ciudades o dos naciones, en principio independientes entre sí, enfrentadas, Tebas y Argos, Roma y Alba, la Hélade y Troya, mezclando en sus luchas muchísimos elementos característicos de la crisis sacrificial y de su resolución violenta, como para no sugerir una elaboración mítica del tipo que nos interesa, parcialmente enmascarada detrás del tema del “extranjero” (VS:258-259).

Más adelante Girard remata: “La guerra extranjera, [...] no es más que una forma especial de la violencia sacrificial” (VS:261). Esta contundencia dialéctica empieza a insinuar el tipo de concepción “política” que se desprende de las interpretaciones girardianas. Es, en realidad, un tipo de concepción escasamente “política” si entendemos por concepción política aquella que, al menos, reserva un cierto espacio de autonomía y diferencia para dicha realidad o actividad. En Girard, lo político no puede reclamar, en origen, dicha autonomía, en la medida en que todo origen remite necesariamente al espacio sacrificial. Cosa distinta es que ese espacio político vaya progresivamente afirmándose por la lógica misma de la evolución ritual. En cualquier caso, queda por plantear si esa evolución puede garantizar la definitiva independencia de lo político o si, por el contrario, dicho espacio siempre remitirá, en sus modos y en sus formas, a su filiación sacrificial.

Más adelante, a la hora de plantear la argumentación de la teoría mimética sobre una

hipótesis plausible del origen del poder, volverán a reaparecer estos aspectos “políticos” de la interpretación girardiana.

Los mitos

Así como en otros terrenos (como en el de la filosofía o el del análisis político) Girard encuentra dificultades para apropiarse de un vocabulario con el que no está familiarizado, debemos destacar que el talento girardiano en la interpretación de textos religiosos y míticos es, sencillamente, deslumbrante³²¹.

La interpretación de los textos mitológicos ha sido una de las actividades intelectuales principales del esfuerzo teórico girardiano y uno de los focos principales de desarrollo y controversia en el seno de la teoría mimética. Las acusaciones de reduccionismo contra Girard encuentran precisamente en este campo uno de sus más recurrentes focos de expresión. Girard no duda en acoger la diversidad de los mitos bajo el paraguas hermenéutico del paradigma mimético, del mismo modo que acogió con eso mismo gesto la pluralidad y variedad de las expresiones rituales y culturales. Ambos responden a la misma finalidad y remiten al mismo origen coherente que impregna el espacio religioso³²².

Queda resuelta la vieja cuestión acerca de qué fue antes, si el mito o el ritual: el rito es la repetición deliberada del mecanismo, mientras que el mito es el relato de su génesis, necesariamente distorsionado. Lo normal es que el ritual sea más directamente revelador que el mito y, precisamente por eso, confirma la interpretación de éste como resolución de la crisis mimética. Esta clarificación mutua permite resolver muchos problemas de hermenéutica. El ritual viene a confirmar que la “víctima fundacional” efectivamente ha perecido; y el mito sugiere que se mata a las víctimas para reproducir los efectos del primer asesinato (OC:158).

La idea del mito está cargada en nuestra cultura contemporánea de significaciones encontradas, no exentas de cierto morbo. Frente a la triunfante presentación de lo mitológico

³²¹ Como escribe Alejandro Llano, “la teoría mimética constituye un paradigma hermenéutico de primera categoría que, surgido en la tierra natal de los estudios de teoría y crítica literaria, se ha mostrado fecundo en otras áreas, entre las que destacan la antropología cultural, la antropología de la religión, y muy especialmente la interpretación de aspectos centrales de la Biblia”. A. Llano, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, op.cit., p.197.

³²² “No hay por tanto ninguna diferencia fundamental, según Girard, entre ‘mitos’ y ‘rituales’ (DCC:134) que son, por diversos títulos, conmemoraciones del *asesinato fundador* (el mito es el acta de acusación transfigurada, el ritual es la reconstitución regulada)”. C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.72.

en la modernidad, que no ha dejado de contrastar la explosión de vitalidad y sentido que anida en su interior (en contraste con la moral judeocristiana, enemiga de la “vida”, aunque también, según los casos, oportunamente presentada como el producto de un mito entre otros muchos), la teoría girardiana aborda la mitología con una contundencia y seguridad interpretativa no exenta de polémica.

El mito es una narración retrospectiva que la propia comunidad ha elaborado bajo los efectos de su propia experiencia sobrecogedora de la reconciliación unánime tras la crisis indiferenciadora. Por un lado, Girard recuerda, frente a todas las lecturas ingenuamente idílicas y alegóricas de la crítica literaria moderna, que el mito expone la existencia de un acontecimiento efectivo, que relata un episodio de violencia real. Pero indudablemente, aunque es también el resultado de la pacificación lograda, esta experiencia ha sido transfigurada por la *méconnaissance* y la ocultación. En este sentido, el mito se ofrece en la teoría mimética como una vía heurística privilegiada en la exploración y descubrimiento de lo “no dicho”. El pensamiento de Girard ha hecho de esta exploración una de sus principales señas de identidad, oponiéndose decididamente a las tendencias dominantes en este campo.

El mito es la memoria comunitaria (de ahí que reniegue de la mentira moderna de la autoría individual)³²³ de su propia violencia, una violencia que ha sido transmutada en violencia divina, regeneradora y fundadora. “A su indudable verdad -escribe Llano- va inseparablemente unida una mentira imprescindible”³²⁴. La mentira del mito reside no sólo en la progresiva transfiguración metafórica de la violencia originaria (que la crítica moderna asume beatamente), sino en la ocultación de la inocencia de la víctima³²⁵. El mito es la voz de la masa enfurecida por la histeria mimética, que descargó su violencia indiferenciadora en la

³²³ Aquí Ernst Cassirer parece acudir en ayuda de Girard: “En el pensamiento y la imaginación míticos no encontramos confesiones individuales. El mito es una objetivación de la experiencia social del hombre, no de su experiencia individual”. E.Cassirer, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México D.F, p.60. Precisamente por este motivo, Cassirer niega cualquier dimensión mitológica a las recreaciones filosóficas posteriores. En ellas, se produce ya una cierta dulcificación de los mitos (como lo advertía Girard), que anticipan el sentido de la crítica beata moderna. Pero Cassirer advierte, en la misma línea girardiana, que en los mitos las imágenes no son metáforas, sino realidades: “El auténtico mito no posee esta libertad filosófica, pues las imágenes en las que vive no son conocidas como imágenes. No son consideradas como símbolos, sino como realidades”. *Ibid*, p.61.

³²⁴ A. Llano, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, op.cit., p.201.

³²⁵ “[...] y los mitos hacen lo posible -al principio inconscientemente y luego de manera cada vez más consciente- por borrar las huellas del crimen fundacional” (OC:160-161).

el asesinato fundacional del chivo expiatorio.³²⁶ Según la interpretación girardiana de Llano,

El mito es, en todas las culturas, la historia del asesinato fundador representado de manera que no se remita a la maldad humana, sino que se presente como protección de seres superiores que velan por aquella comunidad. De ahí que el mito sea radicalmente ambiguo y que en tal ambigüedad estribe precisamente su eficacia social³²⁷.

El mito enmascara la crueldad e injusticia del mecanismo del chivo expiatorio apelando a la violencia sagrada y exterior. Su eficacia social depende de ese enmascaramiento³²⁸. Por eso, Girard comprende perfectamente la necesidad social del mito, su decisiva contribución a la paz social. Los hombres no pueden soportar tanta verdad. Girard “comprende que, como diría Eliot, los hombres no pueden soportar demasiada realidad, y a veces tienen que olvidar a toda costa aquello mismo que ellos hacen”³²⁹. Los críticos de Girard parecen no entender que precisamente es la ausencia de la temática explícita del chivo expiatorio en los mitos la que explica su eficacia social.

Muchos etnólogos, classicistas y teólogos han puesto los ojos como platos, dicen que no ven chivo expiatorio en los mitos. No comprenden lo que yo digo. No se dan cuenta de que, para mí, el chivo expiatorio no es un tema, sino una fuente ilusoria que engendra un texto esencialmente engañoso. Una ilusión no puede aparecer en tanto que tal, por definición, en el texto engendrados por ella. En Edipo no reconocen al chivo expiatorio que es necesario reconocer...(CE:34).

Los mitos asumen de este modo la función primordial de lo religioso en su conjunto, a saber, una vez más, mantener a la violencia fuera de la comunidad. Para hacerlo, los mitos presentan con gran poder evocador los “argumentos” de la causalidad diabólica que permiten eliminar toda sombra de duda en cuanto a la culpabilidad de la víctima propiciatoria. Los

³²⁶ "En efecto, los mitos son para él *textos de persecución* que describen desde el punto de vista de los perseguidores (por tanto, de forma falsaria) el proceso de ejecución colectiva, y de divinización posterior, de las *víctimas emisarias*, que ha sido durante largo tiempo el único medio para las sociedades humanas de conservar la unidad y la paz indispensables para su supervivencia". C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.71. El contraste entre los textos de persecución que, en opinión de Girard, son los mitos y los (unánimemente reconocidos como tales) textos de persecución medievales, ofrecerá a Girard importantes claves de análisis y exploración heurística. La distinción básica entre ellos reside en el diferente nivel de *méconnaissance* entre unos y otros, diferencia que se reflejará en la ausencia de eficacia social de los textos medievales frente al incuestionable papel reconciliador de los mitos.

³²⁷ A. Llano, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, op.cit., p.201.

³²⁸ “Es necesario mostrar que, detrás del mito, no hay ni imaginaria pura, ni el acontecimiento puro, sino un comentario falso por la eficacia misma del mecanismo victimario, mecanismo que el mito nos cuenta con toda sinceridad, pero que está forzosamente transfigurado por sus relatores que son los perseguidores” (CE:34-35).

mitos justifican a posteriori a la mano que levantó el dedo acusador y a aquella que lanzó la primera piedra contra la víctima.

El siglo XX ha sido definido como el siglo de la “violencia y de la propaganda”. Es una expresión mucho más afortunada de lo que, en realidad, se puede llegar a sospechar. Porque, en efecto, la conjunción de la violencia y la propaganda (esto es, de la violencia sistemática y de la mentira planificada a gran escala) es mucho más que un accidente propio de las particulares circunstancias del siglo XX. Si nos atenemos al planteamiento de la teoría mimética, parece que encontramos en este contexto una de las muchas posibles declinaciones de la “lógica” del mito. En la medida en que los mitos políticos han jugado un papel esencial en la conformación y adaptación del “modo ideológico de pensamiento”, y en la medida en que esta forma de pensamiento ha integrado fácilmente una sutil y muy elaborada forma de “causalidad diabólica”, podemos legítimamente preguntarnos si las ideologías modernas no representaron, en cierta manera, una declinación de contornos muy específicos de la universal e intemporal tendencia del hombre a la mitología. Como escribe Ernst Cassirer en *El mito del Estado*

Siempre que hay una empresa peligrosa y de resultados inciertos, surge una magia elaborada y una mitología conectada con ella. Esta descripción del papel de la magia y la mitología en la sociedad primitiva se aplica no menos a las fases muy adelantadas de la vida política del hombre. En situaciones desesperadas, el hombre recurre siempre a medidas desesperadas -y nuestros mitos políticos contemporáneos han sido estas medidas desesperadas. Si la razón nos falla, queda siempre una *ultima ratio*, queda el poder de lo milagroso y misterioso³²⁹.

¿Cómo no encontrar en estas palabras la prueba palmaria de la “promesa política” del pensamiento de René Girard?

Temática de los hermanos gemelos y de los dobles en la cosmovisión mítico-religiosa

El momento más importante de esta época, para mí, fue aquel en el que comprendí, gracias a Lévi-Strauss indirectamente, que la identidad confusa de los gemelos míticos es una metáfora del desmoronamiento conflictivo de las diferencias, fuente de un desorden infinito. La tragedia griega lo muestra claramente. -Si los gemelos son más frecuentes en los mitos de lo que justifica el porcentaje de

³²⁹ A. Llano, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, op.cit., p.17.

nacimientos de gemelos en las poblaciones reales, es simplemente porque los mitos recurren a menudo a ellos para decir aquello de lo que ni los filósofos, ni los profesores, hablan fácilmente, la violencia indiferenciada, la crisis mimética que amenaza a todas las sociedades (ALLE:110).

Esta cita de Girard nos introduce debidamente en la central e inquietante temática de los hermanos gemelos en el seno de los mitos y, por tanto, de la teoría mimética. Como se vio, la temática de los dobles juega un papel central en el conjunto del paradigma mimético. La mediación doble es la representación máxima de la violencia consustancial a la indiferenciación, a la identidad. El doble adquiere, por ese motivo, la connotación peyorativa de lo monstruoso, en la medida en que se asocia, por la rivalidad mimética, al enemigo mortal, que se presenta después como epítome de los rasgos sacrificiales presentes en el chivo expiatorio, víctima-divinizada, que ha tomado prestados previamente (para convertirse eficazmente en chivo expiatorio) los rostros de todos los gemelos de la violencia indiferenciadora.

No es de extrañar, por tanto, que la temática de los hermanos gemelos haya ocupado un lugar especial en la imaginación mítico-religiosa de los pueblos primitivos, y que haya proporcionado las imágenes monstruosas de la violencia destructiva de las crisis miméticas, aunque también de la violencia fundacional. Los mitos están plagados de gemelos enfrentados y fundadores de ciudades (como Rómulo y Remo, en Roma), alimentando una particular forma de mitología político-religiosa de enorme potencial hermenéutico. La temática no está ausente, antes al contrario, en la Biblia judeocristiana, lo cual parece indicar la presencia universal de un tema de valor incuestionable. Como dice Girard, "en el Antiguo Testamento y en los mitos griegos, los hermanos son casi siempre unos hermanos enemigos" (VS:12). Esto ha dado pie al interés de René Girard por esta temática mítica, que coincide plenamente con el foco orientado hacia el desorden que caracteriza a las investigaciones inspiradas en el paradigma mimético, frente a la dogmática racionalista moderna (contaminada de metafísica esencialista) que asume el dato del orden como principio a priori.

Los gemelos están en el corazón de la literatura más grande porque, a diferencia de las ciencias sociales que no entienden más que el orden, o más bien el discurso sobre el orden [...], la literatura se siente ávida de desorden, al menos hasta cierto punto (ALLE:109).

³³⁰ E.Cassirer, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., pp.329-330.

El conflicto fraternal se ha representado en los mitos con los rasgos propios de una auténtica fobia que se explica por el terror que suscita en cualquier comunidad la evocación misma de la violencia que suscita la identidad. “Hay que relacionar un tema mítico esencial, el tema de los hermanos enemigos, con la fobia de los gemelos, y de cualquier parecido fraternal. Clyde Kluckhohn afirma que no existe en los mitos un conflicto más frecuente que el conflicto fraternal” (VS:69). Las sociedades arcaicas sospechan de los dobles por las mismas razones que temen a la indiferenciación. Por esta razón, la mera evocación práctica o alegórica de una “similitud” puede suponer una afrenta indistinguible de un acto hostil. Esto explica también que los hermanos gemelos hayan sufrido todo tipo de discriminaciones, e incluso de asesinatos comunitarios³³¹, reflejo de un tabú sólidamente anclado en la psicología colectiva educada en la memoria de las violencias miméticas.

En numerosas sociedades primitivas, los gemelos inspiran un temor extraordinario. Llega a suceder que se elimine a uno de ellos o, aun con mayor frecuencia, se suprima a ambos. [...] Entre los gemelos, no existe la menor diferencia en el plano del orden cultural, y existe a veces un escenario parecido en el plano físico. Allí donde falta la diferencia, amenaza la violencia. Se establece una confusión entre los gemelos biológicos y los gemelos sociológicos que comienzan a pulular tan pronto como entre en crisis la diferencia. No hay que asombrarse de que los gemelos den miedo: evocan y parecen anunciar el peligro mayor de toda sociedad primitiva, la violencia indiferenciada (VS:64).

Si los gemelos han jugado este papel protagonista en los mitos fundacionales, y especialmente en los mitos político-religiosos, habría que preguntarse por qué los paradigmas dominantes de la reflexión política se han centrado en alegorías jerárquicas o normativas que, en vez de utilizar el paradigma de la fraternidad, han preferido situar la relación política primigenia en la paternidad. ¿Debe interpretarse esto como una transfiguración mítica para impedir el resurgimiento de la conflictividad fraternal? ¿Debe entenderse como un intento de ocultar las amenazas de la mediación doble mediante la instauración de un orden cultural jerárquico guardián de las fronteras, diferencias y prohibiciones que garantizan la paz social propia de la mediación externa? En cualquier caso, si esto es así, el paradigma de la paternidad es el encubrimiento de la relación fraternal originaria. Girard reconoce que Freud intuyó algo de esto, pero como todos los pensadores heridos de modernidad, terminó aceptando la versión mítica acusadora, en vez de concluir el esfuerzo desmitificador iniciado

³³¹ “Muchas de las leyes arcaicas, sobre todo en África, condenan a muerte a todos los mellizos que nacen en la comunidad, o sólo a uno de cada par. [...] Las culturas que no toleran los mellizos confunden su semejanza

triunfalmente por el cristianismo e interrumpido por las tendencias antirreligiosas infiltradas en las ideologías modernas.

En cualquier caso, el paradigma de la fraternidad puede entenderse como especialmente idóneo para el análisis y fundamentación de lo político, y capaz de integrar en su seno la lógica de la esencia de lo político (conflicto, rivalidad, transferencia, etc), y para la que, en general, el paradigma mimético proporciona un manto particularmente protector y abarcador. De hecho, la dimensión política de la conflictividad fraternal emerge de forma elocuente en algunos pasajes del análisis girardiano, que recoge la descripción del antropólogo y cineasta belga (recientemente fallecido) Luc de Heusch:

A la muerte del soberano se abre una guerra de sucesión, una guerra cuyo carácter ritual no puede ser infravalorado. Se da por supuesto que los príncipes utilizan igualmente poderosas medicinas mágicas para eliminar a sus hermanos competidores. En el fondo de esta mágica competición real de Nkole se encuentra el tema de los *hermanos enemigos*. Se organizan unos partidos en torno a los pretendientes, y el superviviente es el admitido a la sucesión³³² (VS:117-118).

Política mimética

Nacimiento del poder político

Llega el momento de abordar una de las cuestiones capitales de este trabajo: el lugar de lo político en el pensamiento de Girard. Hay que empezar por decir que no hay en la obra del pensador aviñonés ninguna voluntad directa por establecer las bases y el fundamento de la dimensión política del hombre ni las características que podría reunir dicha dimensión autónomamente considerada. No sorprenderá a estas alturas ni constituirá ninguna revelación afirmar que el de Girard no es, en ninguno de sus sentidos, un pensamiento político.

Ahora bien, todo esto no quiere decir que lo político no encuentre en el pensamiento de Girard una hipótesis explicativa sobre su espacio, su lugar y su origen. Si la teoría mimética aspira a dar cuenta nada menos que del “origen de la cultura”, no resultará difícil comprender que lo político obedece a la misma génesis fundante que la que opera para el

natural, de orden biológico, con los efectos “indiferenciadores de las rivalidades miméticas” (VEOS:29).

³³² L. De Heusch, “Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique”, en *Le Pouvoir et le sacré*, Bruselas, 1962, pp.209-216.

resto de las instituciones y formas culturales, en atención al apotegma girardiano: “la humanidad es hija de lo religioso”. Si todo lo humano y cultural es deudor de lo religioso, lo político no puede ser una excepción. Ahora bien, todo lo religioso nace, según Girard, del mecanismo del chivo expiatorio. Se ha analizado cómo surgen, a partir de este mecanismo, el conjunto de las expresiones culturales y religiosas que conforman el conjunto del “orden sagrado” (sacrificio, ritos, prohibiciones, mitos, jerarquías, diferencias, etc). Queda por explicar si lo político mismo nace (y cómo) de dicho mecanismo. ¿Qué es lo que nace del mecanismo victimario? ¿Acaso nace con él la naturaleza política del hombre? ¿Acaso la política como actividad?³³³ ¿Acaso el propio poder político? Se analizará esta cuestión con la ayuda de los contados textos en los que Girard afronta la cuestión.

Para responder a estas cuestiones, es preciso situarse en el interior mismo de la lógica del ciclo mimético, concretamente tras la resolución de la crisis mimética en el acontecimiento crucial, central e irreversible (además de creador) del asesinato fundacional. Como se sabe, dicho acontecimiento posee esas virtudes sociales reconciliadoras que, transfiguradas por la memoria colectiva, serán interpretadas por la *méconnaissance* unánime como violencia sagrada y salvadora. El sacrificio ritual es la institución conmemorativa de dicha experiencia primordial, con una clara función social de reafirmación de la catarsis reconciliadora que operó primigeniamente contra el chivo expiatorio. Para que dicho sacrificio pueda proporcionar de nuevo esos poderes sagrados, es necesario repetir, esto es, imitar, lo mejor posible el acontecimiento fundador³³⁴. Para ello, es imperativo acudir a otras víctimas que encajen en el modelo de las “categorías sacrificables” ofrecido por la víctima originaria. ¿Qué sucedería si la imitación ritual no llegara a reproducir exactamente las condiciones originales del acontecimiento fundacional? Lo sagrado es tan peligroso como el fuego: hay que saber mantenerse a una distancia óptima. Se corre el riesgo de no acercarse lo suficiente como para recibir el calor social reunificador que ofrece el sacrificio (y exponerse a caer de nuevo en la indiferenciación violenta por la “crisis sacrificial”), o de quemarse con la violencia teatralizada de forma tan realista en el rito sacrificial de forma que degenera en

³³³ A los efectos de este trabajo distinguiremos claramente lo político (como esencia o naturaleza constitutiva - o sobrevenida- de la convivencia humana) de la política (como actividad objetiva o material derivada de dicha esencia).

³³⁴ La evolución ritual es consecuencia de su carácter imitativo en relación con el acontecimiento fundador. “Hay que rehabilitar la idea de que los ritos evolucionan; y ello por su carácter rígidamente imitativo” (RA:112)..

violencia incontrolable y efectiva. Se entiende así mejor la importancia del sentido vulgar del ritual. Es necesario cumplir escrupulosamente con las reglas repetitivas y cuidadosamente establecidas hasta en sus más ínfimos detalles del gesto ritual si se pretende que resulte eficaz. ¿Qué ocurrirá si la comunidad se separa demasiado de dicho protocolo? ¿A qué tipo de derivas se expone? Este es precisamente el problema que aquí se presenta. El surgimiento del poder político es un tipo muy concreto de accidente sobrevenido en la evolución ritual.

De la misma manera que existe una lógica de la imitación envidiosa, existe también una lógica de la imitación religiosa.[...] Esta lógica es la que promueve las más diversas instituciones desde un solo punto de partida. Una dinámica de la imitación ritual preserva ciertos elementos originarios, pero necesariamente modifica algunos y pierde otros. Mientras que la lógica del deseo mimético destruye las diferencias que busca, la de la imitación religiosa suscita diferencias que no desea. Sólo aspira a la fiel reproducción del modelo. Se diría que la tensión ritual no puede recaer en un aspecto cualquiera del modelo original sin rechazar todos los demás, que perecen y acaban por desaparecer. Por un proceso no consciente de mutilación y metamorfosis la imitación ritual acaba convirtiéndose en creadora y desemboca en la extrema variedad de las instituciones religiosas y no religiosas (RA:117-118).

La evolución ritual es una consecuencia de los defectos de la imitación religiosa del acontecimiento fundador. Ninguna imitación puede reproducir íntegra y detalladamente todos los elementos contenidos en el modelo original. La institución sacrificial acentuará, en su rememoración emulativa, ciertos momentos del acontecimiento fundador en detrimento de otros. Estas inclinaciones involuntarias están en el origen de las distintas tendencias de la evolución ritual, que marcarán el signo del nacimiento y desarrollo de distintas instituciones culturales y sociales:

El sacrificio, es el foco central absoluto; es por tanto imposible reproducirlo tal cual y los rituales concretos van a poner siempre el acento en un momento sincrónico cualquiera en detrimento de los demás, con consecuencias que se pueden fácilmente prever y que se verifica sin dificultad que corresponden a instituciones realmente existentes (DCC:80).

En la imitación ritual del acontecimiento fundador Girard distingue claramente dos fases. La primera encaja con los fenómenos de multitud o masa descritos en el momento culminante de la crisis mimética indiferenciadora. En esta fase, la futura víctima ya es investida con las propiedades sagradas de su futura sacralización, y es objeto, por tanto, de

una adoración en vida. La segunda fase es, propiamente, la del asesinato colectivo o sacrificio. Estas dos fases están, según Girard, en un estado de tensión permanente. En la imitación ritual, se observa empíricamente la tendencia a hacer prevalecer una de las fases en detrimento de la otra. Esta tendencia se asienta en un punto de inflexión en el proceso de imitación ritual, a partir del cual se produce un desequilibrio entre las dos fases que será reafirmado irreversiblemente en el curso de la evolución ritual posterior³³⁵.

Si analizamos la situación global, el panorama ritual en su conjunto, se observa que los hechos se organizan por sí mismos en función del principio que acabo de enunciar: el desequilibrio de las dos fases. [...] Se diría que ambas fases luchan por la posesión completa del espacio ritual y, cuanto más prevalece una de ellas, más se parecen los fenómenos rituales a las instituciones diferenciadas que creemos originarias, pero que en realidad deben ser los resultados últimos de un doble proceso evolutivo y genético (RA:113).

El proceso evolutivo engendra el proceso genético. Esta circunstancia permitirá la capacidad de la teoría mimética para explicar no solo la diversidad ritual y la variedad de las formas religiosas de los pueblos³³⁶ (pretexto del relativismo cultural para negar el origen común y la unidad religiosa de la humanidad), sino también el surgimiento de nuevas instituciones (como el poder político), que serán posteriormente sustancializadas por la metafísica tradicional o filosófica de matriz platónica³³⁷.

La imitación ritual tiende a fijarse en un aspecto del modelo que privilegia cada vez más a expensas de todos los demás. Transforma también lo que acentúa. A la larga engendra formas tan numerosas y diferentes entre sí, que el sentido común se subleva ante la idea de que todas puedan proceder del

³³⁵ “Incluso en los comienzos del proceso, cuando ambas fases están casi intactas, su equilibrio no puede ser perfecto. Aunque sea muy ligeramente, el sistema acaba siempre inclinándose bien en un sentido bien en el otro. Ampliándose cada vez más, la diferencia original determinará toda la evolución. Dos aspectos resaltan aquí. En el momento en que los imitadores rituales se hayan comprometido en una u otra dirección, irán cada vez más lejos en el sentido escogido, bajo el efecto de los principios que gobiernan su imitación” (RA:119).

³³⁶ “La visión dinámica y transformadora del rito que acabo de esbozar no es tan sólo posible; es la única probable, puesto que sólo ella explica tanto las diferencias entre los ritos, como los elementos comunes que persisten hasta el final y que ninguna teoría ha expuesto nunca. En realidad, es la única idea que puede explicar simultáneamente las diferencias y las similitudes entre un rito y otro.[...] El origen común me parece una idea fecunda, puesto que estamos ante un acontecimiento multiforme y polivalente” (RA:123-124).

³³⁷ “La posibilidad de remontarse más allá de lo clasificable, para hacer de ello la génesis, les parece imposible, contrario a las ideas claras y distintas. Como el pensamiento religioso de antaño, las modernas ciencias del hombre y de la sociedad siguen siendo, en el fondo, platónicas. Transforman en entidades independientes fenómenos religiosos y sociales vinculados entre sí. [...] Porque sus métodos de análisis y diferenciación continúan siendo tributarios de los mecanismos victimarios. [...] Están hechos, en fin, para perpetuar la *méconnaissance* de los mecanismos victimarios” (RA:126-127). Una vez más, se corrige el término “desconocimiento” de la traducción española por la “*méconnaissance*” del original en francés.

mismo origen (RA:123).

El nacimiento del poder político se enmarca plenamente, en la teoría mimética girardiana, en esta lógica de la evolución ritual³³⁸. En aquellos rituales sacrificiales en los que se privilegia la primera fase, la futura víctima disfruta, antes del sacrificio, de los poderes sagrados del futuro dios³³⁹. “El rey sólo reina en virtud de su muerte futura; no es más que una víctima en instancia de sacrificio, un condenado a muerte que espera su ejecución” (VS:115). Si la segunda fase es paulatinamente borrada del espacio ritual³⁴⁰, esos poderes sagrados pasarán de ser provisionales a ser permanentes. La víctima indultada conserva sus poderes divinos en vida: el monarca sagrado es “la víctima que toma el poder”³⁴¹.

En los ritos de que acabo de hablar prima la primera fase, la relación de idolatría entre el pueblo y el que, por esa idolatría, se convierte en rey. Este privilegio tiende a exagerarse cada vez más, en detrimento de la otra fase, la del chivo expiatorio, que se convierte en una comedia simbólica y acaba por desaparecer totalmente (RA:114).

La génesis del poder político se apoya, por tanto, en el hecho previo del mayor espaciamiento temporal entre la designación de la víctima y su asesinato sacrificial efectivo. Esta “prórroga sacrificial”, entre la elección de la víctima y su muerte, justifica el nacimiento de los exorbitantes derechos del poder político, que sólo pueden entenderse si asumimos su origen sagrado. Stéphane Vinolo ha interpretado certeramente esta secuencia del análisis girardiano:

³³⁸ Girard subraya que su teoría sobre el origen sagrado de la realeza no se refiere únicamente a una forma concreta de gobierno, sino al nacimiento del poder político como tal: “Se trata de la monarquía como tal y más generalmente de cualquier soberanía, del poder propiamente político, del hecho que pueda existir algo como la autoridad central, en numerosas sociedades” (VS:312).

³³⁹ “Para que el ritual produzca una institución política, un poder monárquico, en vez de formas sacrificiales ordinarias, que calificaríamos como ‘propiamente dichas’, ¿qué debe pasar? Hace falta y es suficiente que la víctima aproveche el aplazamiento de inmolación que le es concedido para transformar en poder efectivo la veneración aterradora que le conceden sus fieles” (DCC:74).

³⁴⁰ Aunque la tendencia es hacia el desequilibrio de las dos fases, para que una se afirme en detrimento de la otra, siempre quedará un residuo que nos recuerde el vínculo estrecho entre ambas, eco de la unidad entre la violencia y lo sagrado que subraya la teoría mimética: “La segunda está atenuada, disminuida, atrofiada proporcionalmente a este predominio. Las dos fases están siempre en desequilibrio, pero éste puede ser muy pequeño o, por el contrario, tan grande que la fase del chivo expiatorio tiende a desaparecer totalmente. Hasta fecha reciente, en algunas monarquías el rey era realmente sacrificado” (RA:112).

³⁴¹ “Pregunta: Usted dice incluso: ‘La realeza, es la víctima que toma el poder’. Respuesta: Es una manera de hablar, por supuesto, pero son numerosas las sociedades donde finalmente se sacrifica a un rey” (CE:36).

El poder político reposa sobre el mismo esquema, pero implica una diferencia (*différance*)³⁴² en el tiempo y en la acción. El sacrificio de la víctima es diferido, al igual que un acontecimiento puede ser retransmitido en diferido, es decir después de un cierto periodo de tiempo. Lo político es por tanto un sacrificio que se retransmite en diferido³⁴³.

Tendríamos así dos variantes posibles de la evolución ritual conmemorativa del acontecimiento fundador³⁴⁴. Una, centrada en la emulación del asesinato fundador, se convertirá en la génesis de las divinidades propiamente dichas, y se caracterizará por una expulsión de lo sagrado hacia las regiones sagradas más alejadas de la periferia social (aunque con capacidad “sobrenatural” de incidir en ella). La otra, centrada en la reproducción de los momentos anteriores al sacrificio, retendrá la sacralidad en el espacio social y se manifestará plenamente en la propia figura de la víctima no sacrificada, que encarnará esos poderes divinos en la inmanencia sacralizada de la realeza así fundada.

La diferencia fundamental me parece evidente. En la monarquía, la interpretación acentúa el intervalo entre la elección de la víctima y su inmolación, es por tanto la víctima todavía no sacrificada, la víctima todavía viva. En la divinidad, por el contrario, la interpretación acentúa a la víctima ya sacrificada, es por tanto lo sagrado ya expulsado fuera de la comunidad. En el primer caso, el poder sagrado estará sobre todo presente, vivo y operante en la persona del rey; en el segundo estará ausente, en la “persona” del dios (DCC:78).

Como escribe Stéphane Vinolo en su interpretación sobre la singularidad del nacimiento de lo político en la órbita del sistema sacrificial girardiano:

El poder político focaliza por tanto su atención en el momento pre-sacrificial y *ante mortem*. Por consiguiente, de esto podemos concluir que todo poder reposa *in fine* en un prestigio, en un derecho exorbitante, engendrado por el recuerdo de un regreso al orden por la inmolación. La diferencia esencial entre lo político y lo religioso reposa en un punto de vista diferente de lo que constituye el momento más importante del sacrificio. Por un lado, podemos poner el acento en las consecuencias del sacrificio, y tendremos entonces una sacralización de la víctima y por tanto un poder religioso, que es una

³⁴² Este neologismo francés, es un concepto acuñado por el filósofo francés Derrida y aquí conscientemente utilizado por Vinolo. Se adopta al recoger en un mismo término tanto el sentido de “diferenciar” así como el de “diferir”.

³⁴³ S. Vinolo, *René Girard: du mimétisme à l'hominisation. “La violence différante”*, L'Harmattan, Paris, 2005, p.130.

³⁴⁴ “La realeza y la divinidad constituyen dos soluciones un poco diferentes a la cuestión ritual fundamental: ¿cómo hay que reproducir la resolución violenta de la crisis? En la realeza es lo que viene *antes* del sacrificio lo que domina, en la divinidad es lo que viene *después*. Para comprender que las dos soluciones son igualmente posibles, hay que volver siempre a esta polisemia y a esta polivalencia [...]” (DCC:79-80).

utilización inmediata de las consecuencias del sistema sacrificial. Por el otro, el acento puede ponerse en las premisas del sacrificio, y tendremos entonces un poder político y monárquico.³⁴⁵

Es imposible establecer con precisión las particularidades concretas de un proceso que admite infinidad de posibles accidentes y variantes, y del que el resultado en forma de realeza sagrada no es, ni mucho menos, una culminación necesaria³⁴⁶. Pero, como dice Girard, siempre quedan huellas de su origen sagrado, que se pueden rastrear y que permiten restablecer razonablemente la genealogía del proceso general³⁴⁷.

Indudablemente, esta perspectiva girardiana contiene importantes declinaciones en el plano político. Parece evidente que, para Girard, el poder político no es una realidad anterior o principal. El poder político queda completamente subsumido y sumergido en el océano religioso, fuente única de la que todo lo demás brota originariamente³⁴⁸. “Para entender la realeza hay que referirla a lo sagrado pero lo sagrado existe al margen de la institución monárquica” (VS:268). El poder no es un hecho previo ni pertenece a la “naturaleza” de las cosas, sea cual sea la fundamentación filosófica, mítica o religiosa (si es que las tres no proyectan un mismo tipo de pretexto heredado de la mentira originaria) que se presente para justificarlo. La realeza sagrada obedece a la misma y única dinámica real: la de la “transferencia” de la violencia. Dicha transferencia muda de naturaleza, como ya se dijo. De una transferencia del contagio mimético que se traduce en crisis indiferenciadora (violencia centrífuga de todos contra todos) se pasa a una transferencia convergente y unidireccional en el asesinato colectivo (violencia centrípeta de todos contra uno). Sólo la reconciliación unánime del mecanismo del chivo expiatorio podrá explicar la transmutación de dicha violencia humana en violencia benéfica sagrada, que sacralizará a la víctima como principal y único protagonista de todo el proceso. En el caso de la realeza, esta sacralización se produce, por un accidente debido a la imprecisión propia de la imitación ritual, ya en vida. Por eso, en

³⁴⁵ S. Vinolo, *René Girard: du mimétisme à l'hominisation. “La violence différante”*, L'Harmattan, Paris, 2005, pp.130-131.

³⁴⁶ “En cuanto a decir cómo sucede esto en detalle, por qué ciertos sistemas basculan del lado del rey, se dan un poder central sagrado, y por qué otros conservan siempre las instituciones duales, es imposible; es el juego imprevisible de las pequeñas fluctuaciones desordenadas [...] de las que va a surgir un orden...” (CE:36).

³⁴⁷ “Afortunadamente, el extremo conservadurismo del rito deja siempre vestigios que permiten recuperar la verdad. La inmensa mayoría de los ritos conservan bastantes restos simétricos de la fase en vía de desaparición como para que sólo por eso resulte verosímil la tesis que postulo” (RA:120).

³⁴⁸ “Esto explica los lazos simbólicos que existen entre la soberanía y el rito sacrificial. Además, esto descubre el hecho de que los Reyes sean pensados con frecuencia como dioses en la tierra, y los dioses, como los reyes de los cielos”. S. Vinolo, *René Girard: du mimétisme à l'hominisation. “La violence différante”*, L'Harmattan,

vez de llamarla sacralización (puesto que no habrá sacrificio) la llamaremos entronización.

Al principio no hay ni realeza ni ninguna institución. No hay más que esta reconciliación espontánea contra una víctima que constituye un “verdadero chivo expiatorio”, precisamente porque nadie puede decir que es esto y no otra cosa. Como toda institución humana la realeza no es al principio más que la voluntad de reproducir el mecanismo reconciliador.[...] Las reglas de lo que llamamos la “entronización real” son las del sacrificio; persiguen hacer del rey una víctima apta para canalizar el antagonismo mimético.[...] Estas dos actitudes corresponden a las dos transferencias, de crisis y de reconciliación, que constituyen lo sagrado. El rey no es al principio más que una víctima en aplazamiento de inmolación y se ve muy bien aquí que la metamorfosis que hace pasar a la comunidad de la violencia mimética al orden ritual es adjudicada a la víctima. Esta víctima es en realidad pasiva, pero, la transferencia colectiva, porque descarga a la comunidad de toda responsabilidad, suscita la ilusión de una víctima supremamente activa y todopoderosa. La realeza pone en escena esta ilusión propiamente metafísica y religiosa sobre la víctima emisaria y su mecanismo (DCC:72-73).

La transferencia de la violencia reconcilia a la comunidad en la figura del Rey sagrado. El mal de la violencia es convertido en el bien de la reunificación social. Para que el poder político naciente haya adquirido estos derechos sagrados, se puede imaginar que la víctima haya adquirido tal prestigio antes del sacrificio que no hubiera podido ser sacrificada sin generar el riesgo de una recaída en la violencia indiferenciada. La institución de la realeza es presentada por Girard con una metáfora muy gráfica:

El rey tiene una función auténtica y es la función de cualquier víctima sacrificial. Es una máquina para transformar la violencia estéril y contagiosa en valores culturales y positivos. Cabe comparar la monarquía a estas fábricas, generalmente situadas en las afueras de grandes ciudades, que están destinadas a convertir las basuras domésticas en abonos agrícolas³⁴⁹. Tanto en un caso como en el otro, el resultado del proceso es demasiado virulento como para que se pueda utilizarlo directamente o en dosis excesivas. Los abonos realmente ricos tienen que ser utilizados con moderación o incluso mezclados con sustancias neutras. El campo que el rey fertiliza si pasa a cierta distancia de él, resultará enteramente quemado y arruinado si fuera hollado por sus pies (VS:115-116).

Paris, 2005, p.131.

³⁴⁹ Uno de los ritos de entronización analizados por Girard encaja perfectamente con esta imagen agrónoma de la realeza. “El canto de investidura del Moro-Naba, entre los mossi (Ugadugu), expresa con una concisión muy clásica una dinámica de salvación que sólo la hipótesis de la víctima propiciatoria permite descifrar:

Tú eres un excremento,

Tú eres un montón de basura,

Tú vienes para matarnos,

Tú vienes para salvarnos” (VS:115).

La entronización permite al rey beneficiarse de su divinización en vida. Ahora bien, al igual que sucedía con el *pharmakos*, esta divinización no es sino la cara favorable de la doble condición de la víctima, que antes de haber sido sacralizada ha sido acusada de ser responsable de todo el mal comunitario. El rey es un monstruo³⁵⁰, y el terror que inspira el rostro maléfico de su monstruosidad se transferirá también al imaginario colectivo que rodea a la naturaleza misma del poder. Girard cita a Jean-Pierre Vernant, estudioso de la antropología griega:

Sófocles no ha tenido que inventar la polaridad entre el rey y el chivo expiatorio [...] Estaba inscrita en la práctica religiosa y en el pensamiento social de los griegos.[...] ..., lo mejor (*aristos*) se ha convertido en lo peor (*kakistos*).[...] El rey se descarga sobre un individuo que es como su imagen desviada de todo lo que su imagen puede suponer de negativo. Éste es el caso del *pharmakos* [...] (VS:116-117).

Girard extrapola universalmente el análisis de Vernant: “Todo lo que Vernant reúne aquí no sólo se aplica a Edipo y a los reyes africanos sino a mil ritos más pues lo que está en juego es la operación real de la violencia” (VS:117).

El poder todo lo puede. Sólo los dioses y los monstruos tienen ese poder. Eso nos obliga a cuestionar la pertinencia misma de la fórmula “monarquía sagrada”. En ella parecemos presuponer la existencia de un poder al que sólo después se le habrá añadido su carácter sagrado. Este es, sin duda, un tipo de argumentación que agrada (y mucho) a nuestros ilustrados y progresistas beatos del pensamiento “crítico”, herencia de un tipo de teología muy difundida en los círculos freudo-marxistas³⁵¹. No dejarán de recordarnos que el poder se sirve de todo tipo de artimañas para lograr sus objetivos ocultos y perversos. El poder es capaz de

T. Theuvs, “Naître et mourir dans le rituel Luba”, *Zaire*, XIV (2 y 3), Bruselas, 1960, p.172.

³⁵⁰ “El rey sagrado también es un monstruo; es a un tiempo Dios, hombre y animal salvaje. Aunque lleguen a degradarse a simple retórica, las apelaciones que designan en él al león o al leopardo se arraigan como todas las demás significaciones religiosas en la experiencia del doble monstruoso y de la unanimidad fundadora. Monstruosidad moral y monstruosidad física aparecen ahí no menos confundidas y mezcladas. Al igual que Edipo, el rey es a un tiempo el extranjero y el hijo legítimo, el hombre del interior más íntimo y del exterior más excéntrico, el modelo simultáneo de una incomparable dulzura y del máximo salvajismo. Criminal e incestuoso, está por encima y más allá de todas las reglas que instaura y hace respetar. Es a la vez el más cuerdo y el más loco, el más ciego y el más lúcido de todos los hombres” (VS:262-263).

³⁵¹ “Siempre, en resumen, se quiere ver en el sacrificio del rey, en la sacralidad del rey una idea sobreañadida, para no molestar a nuestros pequeños conceptos. Lo que nos guía, en nuestras interpretaciones, es una teología particular dominada por la idea de divinidad. El escepticismo religioso no modifica en nada esta teología. Estamos obligados a reinterpretar todos los esquemas religiosos en términos de divinidad porque no vemos a la víctima emisaria. Si se mira de cerca el psicoanálisis y el marxismo se constatará que esta teología les resulta indispensable. Es indispensable para todos los modos de pensamiento actuales que van a hundirse el día en el que comprendamos lo que acabamos de decir sobre el tema del rey y del dios” (DCC:80).

“inventar” la religión con tal de alcanzar sus propósitos. Nadie parece preguntarse si un tipo de conspiración secreta e inmemorial de tal envergadura es compatible con el más mínimo sentido común³⁵². El pensamiento de Girard, al invertir este razonamiento, no solamente se desmarca ruidosamente de estas construcciones ideológicas tan típicamente modernas y posmodernas, sino que es capaz de dar cuenta de la aureola sagrada que rodea al poder desde su origen genético-sacrificial.

Decimos *monarquía sagrada*, como si la monarquía fuera primero y lo sagrado después, como si lo sagrado fuera sobreañadido a una monarquía preexistente y que no tuviera ninguna necesidad de ser inventada. -Si se observa el poder real, o incluso el poder llamado central en el Estado moderno más desritualizado, tal y como funciona entre nosotros, se percibe que incluso si es el más fuerte, no es solamente eso, pone en juego una cosa muy diferente que la opresión pura y simple. - El poder real está situado en el corazón mismo de la sociedad. Hace respetar las reglas más fundamentales; vigila las operaciones más secretas la existencia humana, la vida sexual y familiar; se insinúa en lo más íntimo de nosotros mismos y sin embargo, en muchos aspectos, escapa él mismo a las reglas que encarna. Como el dios de San Agustín, es a la vez más íntimo que nuestra intimidad, y más exterior que la más extrema exterioridad. - La idea es demasiado compleja para ser la invención pura y simple de individuos ávidos de poder, o habría que atribuirles una inteligencia y una potencia literalmente insondables, lo que nos obliga de nuevo a sacralizarlos. El rey no es el jefe de una banda glorificada, rodeada de un decorado pomposo y que disimula su origen detrás de una propaganda hábil sobre el “derecho divino” (DCC:76).

El principio de la soberanía política originaria no debe buscarse en las propias fronteras del espacio de su autonomía, como si esta autonomía fuera anterior a toda consideración. El “prestigio” del “poder” no es otra cosa que la huella visible y duradera del terror de la comunidad ante el pharmakos original. Este tronco común es la fuente única y primera de toda soberanía.

En su calidad de fuente aparente de toda discordia y de toda concordia, la víctima original beneficia de un prestigio sobrehumano y aterrador. Las víctimas que le son sustituidas heredan ese prestigio. Es en ese prestigio en el que hay que buscar el principio de toda soberanía política tanto como religiosa (DCC:74).

³⁵² "Una explicación que sólo valiera para la realeza, como la teoría del poder político mistificador, no es verosímil. Para trazos comunes a muchas instituciones hay que adoptar, si es posible, una explicación común" (DCC:77).

Prueba de de esta doble condición maléfica-benéfica del Rey como fundamento del poder es que, para asegurarse de que sea efectivamente un monstruo antes de ser un rey, los ritos de entronización prevén “manchar” debidamente el “prestigio” regio. Hay que ver en ello una consecuencia de la concepción sacrificial, que no puede conceder a cualquiera la posición de monstruo responsable del desorden social a menos que se haya hecho culpable de los horrendos crímenes que le atribuye la psicología colectiva imbuida por la causalidad diabólica. En este marco, se explica la necesidad de que el futuro rey cometa las peores transgresiones, en especial las incestuosas³⁵³ (paradigma de la suprema acusación mítica) en el mismo ritual de entronización.

Para entender el incesto regio hay que renunciar a aislarlo de su contexto como casi siempre se hace, debido a su carácter espectacular. Hay que relacionarlo con el conjunto ritual del que forma parte, y en primer lugar con las restantes transgresiones de las que el rey debe hacerse culpable, en concreto con motivo de su entronización.[...] No es, pues, una prohibición concreta, ni siquiera la prohibición más imprescriptible de todas, la que el rey está obligado a transgredir; son todas las prohibiciones posibles e imaginables. [...], revelan claramente qué tipo de personaje está llamado el rey a encarnar: el del transgresor por antonomasia,[...]. [...], el acto incestuoso constituye frecuentemente una condición sine qua non del acceso al trono. ¿Equivale esto a decir que las infracciones pierden su carácter condenable cuando las comete el rey? Exactamente lo contrario, porque son exigidas en la medida en que mantienen este carácter; comunican al rey una impureza especialmente intensa a la que no cesa de referirse el simbolismo de la entronización. [...] El incesto y las restantes transgresiones convierten de entrada al rey en una encarnación de la más extrema impureza. [...] Las injurias y los malos tratos culminan en unas ceremonias sacrificiales en las que el rey desempeña el papel principal puesto que es, en su origen, la víctima. [...] Incluye, sin lugar a dudas, el sacrificio real o simbólico del monarca. No debemos vacilar en ver en el sacrificio del rey el castigo merecido por las transgresiones (VS:112-114).

Que los reyes sagrados son la “cara” benéfico-divina de su modelo *pharmakos* (en

³⁵³ Como puede observarse, la interpretación de Girard no pone en absoluto el acento en la sexualidad (al fin y al cabo una dimensión menor), pese a la espectacularidad y el morbo de su inclusión en el ritual de entronización. “Para entender el incesto del monarca, hay que situarlo en un contexto ritual que coincide con la propia institución monárquica. Hay que reconocer en el rey un futuro sacrificado, es decir, al sustituto de la víctima propiciatoria. Así pues, el incesto sólo desempeña un papel relativamente secundario. Está destinado a reforzar la eficacia del sacrificio. Es ininteligible sin el sacrificio mientras que el sacrificio es inteligible sin él, en una referencia directa a la violencia colectiva espontánea. [...] La transgresión incestuosa procura al rey su carácter regio, pero ella, a su vez, sólo es regia porque exige la muerte del culpable, porque evoca la víctima original.” (VS:120). Girard no ha dudado en ser muy crítico con Freud a este respecto, aunque no ha dejado de reconocer en él un titánico esfuerzo de comprensión, ausente en muchos de sus críticos. ““Nadie, en nuestra época, puede evocar la cuestión del incesto del rey sin quitarse cortésmente el sombrero ante Freud. Ahora bien, el psicoanálisis no ha dicho ni puede decir nunca nada decisivo respecto al incesto del rey, nada que pueda

vez de ser la “cruz” de la víctima efectivamente sacrificada en el rito conmemorativo del chivo expiatorio) lo apoya también el hecho de que muy fácilmente la suerte puede cambiar de “cara” (y con ella la vida del rey) si el contexto social vuelve a ser desfavorable, como en el acontecimiento fundador. “Los pobres y desgraciados son chivos expiatorios, es verdad, pero el rey también. Todo lo que escapa a la media”³⁵⁴. En tal caso, el rey sagrado es, y no por casualidad, el principal candidato a ser, esta vez sí, sacrificado. Roberto Escobar ha desarrollado ese escenario al comentar la propuesta girardiana:

He ahí toda la ambigüedad de la víctima, del *pharmakos*: sus asesinos ven en él lo diabólico y lo divino, lo infrahumano y lo sobrehumano. René Girard nos ha enseñado que el rey mismo no es más que una víctima que se ha beneficiado de la estupefacción maravillada de los linchadores para convencerles de olvidar por un momento su aspecto diabólico y prestar atención a su lado divino, y por tanto de diferir su propia muerte. Resultado: la víctima es provisionalmente liberada e incluso adorada y obedecida. En definitiva, se metamorfosea en rey. A partir de ahí, no es sorprendente que en caso de crisis social profunda, cuando el grupo está en el punto de disolverse, la solución más inmediata sea tomarla con el rey y hacerle sufrir la suerte que le espera desde hace mucho tiempo. Es una cosa que ya se ha producido y que, podemos temerlo, seguirá produciéndose. Los primeros que lo saben son los Reyes³⁵⁵.

Sin embargo, mientras dura su poder, normalmente el Rey se beneficia del mismo para desviar y controlar la misma violencia que le ha entronizado y transferirla hacia una víctima sustitutiva. Esto no es, en el fondo, algo muy extraño, teniendo en cuenta la esencia sustitutiva misma del sacrificio, que encaja plenamente en la lógica violenta de la transferencia.

Puesto que el sacrificio es siempre sustitutivo, siempre es posible operar una nueva sustitución, no sacrificar ya sino a un sustituto del sustituto. Puede incluso ocurrir, según parece, como en el caso del Jalno tibetano mencionado por Frazer, que el sustituto del sustituto adquiriera demasiado poder real para ser sacrificado y que necesite él mismo un sustituto (DCC:75).

A la vista de estos elementos, el nacimiento de la realeza se presenta, en todo caso, como un producto particular de la evolución ritual anclada en el mecanismo del chivo expiatorio³⁵⁶. No olvidemos que para Aristóteles la única genuina y verdadera monarquía sólo

satisfacer nuestra sed de comprensión, nada que recuerde al mejor Freud" (VS:124).

³⁵⁴ R. Girard, “La réciprocité dans le désir et la violence”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard, op.cit.*, p.193.

³⁵⁵ R. Escobar, “Plutôt rire. Le pouvoir du bouffon”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard, op.cit.*, p. 87.

³⁵⁶ “La imitación ritual puede desembocar en el sacrificio propiamente dicho o en lo que se llama la realeza” (CE:36).

puede ser sagrada³⁵⁷. Se debe interpretar el dato como una huella filosófica de la proximidad con la experiencia originaria³⁵⁸. Se plantea aquí lo que Dalmacio Negro, han llamado la “metafísica del poder, que lleva al tema de la sacralidad”. De hecho, “el poder político está impregnado de sacralidad”, “emana religiosidad”³⁵⁹. Negro es mucho más explícito más adelante en el capítulo dedicado a “Lo político”. Lo primero que puede leerse en este capítulo es: “Lo político salió del seno de lo Sagrado, de lo religioso, para velar por el orden social”³⁶⁰. Difícilmente podríamos encontrar una frase de resonancias más girardianas en cuanto a la explicación del nacimiento del orden político. Sin embargo, la frase siguiente se presenta problemática en atención al espíritu de la teoría mimética: “Temporalmente es eterno y la politicidad es inherente a la naturaleza humana”. Si lo político “salió” del seno de lo sagrado, esto parece remitir a un origen. Dicho origen, el esencialismo político puede remitirlo a lo sagrado, pero la desmitificación girardiana lo liga a una experiencia originaria y humana temporalmente acotada. Volveremos sobre ello, pues la interpretación de la teoría mimética deja en el aire si la fundación política es fundación también de la naturaleza política del hombre o únicamente fundación del poder político como cratología.

En cualquier caso, todo poder es sagrado en origen, y conserva esa marca indeleble que arrastrará siempre, y esto sin perjuicio de las progresivas emancipaciones o desacralizaciones que vaya sufriendo a lo largo de toda su evolución posterior³⁶¹. Por ellas, el poder político adquirirá paulatinamente la autonomía característica que lo define,

³⁵⁷ Para Girard, el origen de la monarquía sagrada en Grecia no se distingue de las historias de las monarquías sagradas africanas que encontramos en sus análisis antropológicos. “No cabe duda de que este paralelismo está arraigado en la presencia arcaica, en Grecia, de una monarquía sagrada de tipo africano” (VS:116).

³⁵⁸ Girard se entrega, en un momento dado, a un análisis filológico apasionante que demuestra el parentesco común del término *kratos* y del término *hieros*, que justificarían también la imbricación de la dinámica del poder con la del universo de la violencia y lo sagrado. “En numerosas lenguas, en efecto, y especialmente en griego, existen unos términos que hacen manifiesta la no-diferencia de la violencia y de lo sagrado, [...]. [...], la evolución cultural en general y el esfuerzo de los lexicógrafos en especial tiende casi siempre a disociar lo que el lenguaje primitivo une, a suprimir pura y simplemente la escandalosa conjunción de la violencia y de lo sagrado. [...] El griego *hieros* procede del védico *israh*, que se traduce generalmente por ‘fuerza vital’. Esta traducción es en sí misma un término medio que disimula la conjunción de lo más maléfico y de lo más benéfico en el seno del mismo vocablo. Se recurre frecuentemente a este tipo de compromiso para escamotear el problema que plantean al pensamiento moderno los términos que designan lo sagrado en las lenguas más diferentes” (VS:272-273).

³⁵⁹ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, El Buey Mudo, Madrid, 2010, p.30. Se cita también en esta obra a H. Krabbe. “La majestad del poder (*Gewalt*) no necesita del esplendor exterior para reconocerla”. *Die moderne Staatsidee*, 1919, Scientia Verlag, Aalen, 1969 III, VII, B, p.63.

³⁶⁰ *Ibid*, p.33.

³⁶¹ Emancipaciones o desacralizaciones que también obedecen a una lógica religiosa, aunque de sentido contrario a la de la religiosidad arcaica. Es el cristianismo, motor de una desdivinización que se dejará sentir,

desvinculándose de la génesis del mecanismo victimario.

Sugieren un dinamismo evolutivo que, partiendo de la imitación exacta [...] de sus dos fases claramente delimitadas, poco a poco, sin transiciones claras, se encamina a lo que llamamos la monarquía moderna, es decir, un poder puro, más o menos desacralizado, liberado de todo lo que recuerda a su “contrario”, el chivo expiatorio (RA:114).

Ni siquiera Girard asegura que el sentido de la evolución deba ser necesariamente político, en detrimento de cualquier otra posible dirección evolutiva de la imitación ritual:

¿Por qué esta tendencia? ¿Acaso la monarquía liberada de ritual constituye una voluntad de poder en estado puro que dirige retrospectivamente el sentido de la evolución? ¿Hay aquí realmente algo, una idea innata o una esencia platónica que sirva de atractivo? La evolución, ¿estaría predeterminada por la forma a que conduce? En absoluto (RA:114).

La única lógica de la evolución es una especie de “repugnancia” de la imitación ritual a mantener unidas las dos fases. Parece como si cualquier sentido de la evolución ritual fuera radicalmente incompatible con la yuxtaposición o armonía de las dos fases características del mecanismo victimario original (crisis mimética/asesinato fundador). Este resultado se debe a la tendencia de toda imitación ritual a empobrecer o simplificar al modelo original. Es, en el fondo, la lógica de toda imitación. Hasta los imitadores profesionales de los personajes públicos se dejan poseer por ese empobrecimiento, que también puede consistir en una exageración de alguno de los rasgos del personaje original. Caemos entonces en la caricatura, forma avanzada de la imitación. Lo mismo sucede con la evolución ritual en su dirección política.

¿De dónde procede entonces esta tendencia? Si no se trata de una fuerza positiva, de una permanente inclinación en uno u otro sentido, debe provenir de una repugnancia a mantenerlas unidas, de una antipatía por la conjunción de esas dos fases. El sistema no es demasiado complejo, pero así debe parecer a la imitación ritual que intenta empobrecerlo, simplificarlo. No creo que el rito tenga conscientemente este objetivo. Intenta preservar íntegramente el modelo que imita, pero no lo consigue nunca (RA:117).

Sin embargo, esta nueva realidad sacro-política, que en origen no es sino una variante accidental de la evolución ritual del sacrificio inspirado por el mecanismo del chivo expiatorio, pasará a emanciparse progresivamente del cuadro original del espacio religioso. El esencialismo filosófico de las formas políticas se asienta en este alejamiento progresivo del modelo sagrado originario en el que bebe la imitación ritual³⁶². La metamorfosis de las formas rituales primigenias ha llegado a producir instituciones tan sólidas y duraderas que engendrarán la impresión de una eternidad sustancial³⁶³, en la que se detecta, de hecho, la huella engañosa de su impulso religioso original, toda vez que el esencialismo de inspiración platónica “sigue siendo fiel a las grandes tendencias de la inspiración ritual” (RA:119).

En definitiva, la teoría mimética ofrece una descripción, en clave de evolución ritual, de este proceso de progresiva emancipación del poder político en relación con su origen sacrificial y religioso. Es la misma lógica del debilitamiento ritual explicada por los defectos de la imitación del acontecimiento fundador lo que llevará a eliminar toda huella de la fundación religiosa del poder político, que comenzará a afirmarse como independiente y autónomo. Las progresivas y cada vez más acusadas sustituciones sacrificiales alejan paulatinamente al ritual de entronización del ritual sacrificial frustrado a partir del cual nació. La monarquía se refiere así a una simbología que se va vaciando de contenido real, frente a la afirmación concreta de un poder político concreto. Así, las huellas de los “sangrientos orígenes” se van borrando con el paso del tiempo. Hay que localizar en este “olvido”, en esta pérdida de la memoria colectiva, la clave para entender el esencialismo filosófico de lo político:

El rasgo esencial de la monarquía, el que la convierte en lo que es y no en otra cosa, es, evidentemente, la autoridad concedida, en vida, a aquel que inicialmente no es más que una futura víctima, en virtud de una muerte todavía venidera pero cuyo efecto es cada vez retroactivo. A medida que pasa el tiempo, esta autoridad se hace más estable y más duradera; los rasgos que se le enfrentan pierden su importancia: otra víctima, humana y animal, sustituye al auténtico rey. Todo lo que constituye el envés

³⁶² “A medida que la monarquía se aleja del modelo que imita, se hace cada vez más monarquía y siempre menos sacrificio, resulta cada vez más difícil adivinar su arraigo en el mecanismo sacrificial, lo que apoya la afirmación, por supuesto, de que jamás lo ha sido, que no puede serlo, que cualquier supervivencia de rasgos sacrificiales debe interpretarse como la hipócrita comedia de un poder que encubre su naturaleza tiránica. La monarquía no encubre nada en absoluto” (RA:113-114).

³⁶³ “Acabarán desembocando en formas tan metamorfoseadas que resultarán totalmente ajenas entre sí y lo bastante simplificadas como para aparecer ‘elementales’, ‘fundamentales’, anteriores a la insólita complejidad del modelo que Job nos propone. Así, tendremos que enfrentarnos con víctimas que no son ya nada más que víctimas y reyes que no son más que Reyes. Y el indesarraigable idealismo filosófico hará lo demás” (RA:119).

de la autoridad suprema, la transgresión, la abyección resultante, la congregación de la violencia maléfica sobre la persona real, el castigo sacrificial, todo eso se convierte en “símbolo” carente de contenido, comedia irreal que no puede dejar de desaparecer al cabo de un tiempo más o menos prolongado. Las supervivencias rituales son como los residuos de la crisálida que todavía se pegan a ella pero de los cuales se libera poco a poco el insecto acabado. La realeza sagrada se metamorfosea en mera y simple realeza, en un poder exclusivamente político (VS:317).

De este modo, los poderes del monarca pasarán a ser considerados paulatinamente como poderes políticos puros por la filosofía y el pensamiento nacidos de circunstancias históricas alejadas del momento fundador. De ahí se pasará a considerar al poder político nudo como una esencia primera. “Por prejuicio antihistórico, ese poder nos parece una especie de idea innata, un elemento químico puro, un punto de partida” (RA:114). La esencialización del poder político, como otras esencializaciones (culturales, lingüísticas, sociales), es un tipo de error producido por la distorsión característica de toda metafísica, tradicional o moderna³⁶⁴: presumir el orden como un principio a priori. Para la teoría mimética, como se sabe, todo el orden sagrado (y con él, sus múltiples y dipares evoluciones culturales en direcciones sociales o políticas) es el resultado de un desorden originario y fundador. El “platonismo cultural” es denunciado así por Girard como la expresión autorizada original de toda forma de pensamiento que afirma la eternidad sustancial de unas instituciones socio-políticas aliadas a un orden ideal superior. Frente a estas concepciones, Girard insiste en que la teoría mimética es no sólo capaz de pensar el origen de dichas instituciones a partir de un tronco común, sino también la diversidad y especificidad de las mismas en atención a su particular evolución ramificada, lo cual parece sugerir que la subsunción de lo político en lo sagrado no está reñida, en la teoría mimética, con su posible autonomía. Al menos en teoría. Cosa distinta es que Girard no haya explorado esa vía todo lo que cabría esperar³⁶⁵.

Con todo, es posible encontrar en la reflexión mimética girardiana una posible causa de esta esencialización política del poder. La lejanía del dios propia de la modalidad evolutiva

³⁶⁴ “Visiblemente, la monarquía y el sacrificio ‘propriadamente dichos’ sólo existen en nuestros espíritus deformados por el esencialismo platónico y sus sucedáneos modernos, el cartesianismo de las ideas claras y distintas, cuya última variante es el estructuralismo. Deberíamos ahorrarnos este esencialismo, incluso bajo su forma lingüística” (RA:116).

³⁶⁵ “*Pregunta:* Por platonismo cultural hay que entender esta convicción irreflexiva de que las instituciones humanas son lo que son desde la eternidad; no tienen casi necesidad de evolucionar y tampoco de ser engendradas. *Respuesta:* Es este platonismo el que hay que desintegrar; [...] Decir que desprecio la especificidad de las instituciones es no ver que las engendro, en función de los mecanismos victimarios; hay que encontrar el tronco común y las bifurcaciones sucesivas que nos hacen pasar del origen a la diversidad en apariencia

ritual del sacrificio “puro” obliga a una formulación abstracta y mitológica de la experiencia originaria, y esto en razón de la “ausencia” del principio sagrado dentro de las fronteras comunitarias. La transfiguración es, en este caso, muy marcada e irá perdiendo en nitidez accesible a las experiencias sensoriales de los miembros de la comunidad. La reproducción sacrificial se volverá cada vez más difícil, tendiendo a colorearse con acentos cada vez más metafóricos o literarios. Por el contrario, la cercanía del Rey-dios favorece un contacto directo y vital con la divinidad, que se reencarna en cada nuevo Rey favoreciendo la conservación de la llama sagrada en la interioridad misma de una comunidad unida en torno a la figura del monarca sagrado (y, en su caso, de su dinastía). La realeza, nos dice Girard, es “mitología en acción”³⁶⁶.

Es esta ausencia del principio sagrado lo que vuelve inmediatamente las cosas más abstractas en la divinidad, lo que obliga a separaciones y distinciones mucho más marcadas. El sacrificio, por ejemplo, no puede ser la reproducción exacta del origen porque la divinidad está fuera.[...] -En la monarquía, al contrario, el origen se repite en cada reino, en cada sacrificio tal que, en principio, se produjo la primera vez. No hay por tanto espacio para otra cosa que para esta repetición. En el límite, no hay incluso mito de origen independiente del acontecimiento monárquico. La realeza es mitología en acción. No hay que rememorar nada fuera de los gestos que el rey está repitiendo, nada que temer o venerar fuera del rey mismo (DCC:78-79).

A la vista de estos elementos de análisis, se puede plantear legítimamente la pregunta siguiente: ¿es el esencialismo filosófico sobre el poder y el orden políticos una derivación histórica de la evolución ritual que se afirma en la realeza sagrada o, por el contrario, lo es de la evolución ritual sacro-mitológica? Parece razonable sugerir que la segunda opción ofrece una línea argumentativa más plausible. En efecto, la realeza sagrada personifica en la figura del Rey-dios la imposibilidad de una separación entre el principio sagrado y el principio político. El Rey es Rey por ser dios. No podría seguir siendo rey sin abandonar su dimensión sagrada. Todo poder político queda, así, sumergido en el océano religioso de lo sagrado. Sin embargo, la expulsión mitológica de las fuerzas sagradas permiten una cierta liberación del espacio profano y, tal vez, un posible anticipo de la efectiva y más contundente desacralización cristiana. La evolución ritual mitológica sería así responsable,

irreductible de las formas culturales” (DCC:82 -83).

³⁶⁶ “Cada rey africano es un nuevo Edipo que debe volver a interpretar su propio mito, de principio a fin, [...]. Al rey se le exigirá, pues, que realice aquello de que se le ha acusado *una primera vez*, y no lo realizará bajo los aplausos del público sino bajo sus imprecaciones, *al igual que la primera vez*, [...] *como la primera vez*”

paradójicamente, del paso del mito al logos en la filosofía griega. La liberación del espacio profano se traducirá también en la esfera política, que adquirirá de este modo una autonomía propia. Esta autonomía puede ser la responsable de la ilusión filosófica de una esencia pura del orden y el poder político, a la que Girard hacía referencia críticamente. En el fondo, este esencialismo también puede explicarse con arreglo a la teoría mimética. En efecto, puede interpretarse la transmutación en esencialismo político de la dimensión sacral originaria de la comunidad reconciliada por el chivo expiatorio como una huella de contornos identificables por la investigación mimética. La eternidad de una esencia político es el eco lejano de su fundación sagrada. La filosofía, como los mitos, no ve más allá de ese punto de origen fundacional. La teoría mimética, por el contrario, rastrea el origen de lo sagrado en la violencia humana que culmina en el chivo expiatorio.

No obstante, también cabe una interpretación favorable a la primera opción (progresiva autonomía del espacio político en la evolución ritual que concluye en la realeza sagrada), y esto por la misma lógica de la evolución ritual que se ha descrito anteriormente. Como se recordará, la evolución ritual es la consecuencia de la progresiva marginación de una de las dos fases de la imitación ritual. Ahora bien, como también quedó demostrado, esta tendencia se mantendrá y reforzará en la misma dirección una vez que la institución misma de la realeza sagrada se haya afirmado y afianzado. La fase “sacrificial” de los ritos de entronización pasará de ser marginal a quedar completamente eliminada. La institución política de la monarquía quedaría casi “desnuda” de cualquier ropaje sagrado, afirmándose así como “puramente” política. El propio Girard parece sugerir que esta es la vía de inteligibilidad histórico-sacrificial de las llamadas “monarquías modernas”: “el sacrificio, de todos modos, es cada vez más rechazado en los márgenes de la institución. Finalmente, desaparece. La evolución hacia la monarquía moderna, la monarquía “propriadamente dicha”, ha concluido” (DCC:74-75).

Es difícil terciar en esta controversia hermenéutica, y diferentes hipótesis pueden resultar válidas en el terreno de la especulación aplicada al desarrollo de las regiones colaterales del paradigma mimético, como éste del origen del poder político. Como se puede observar, la propia lectura de Girard no puede llevar muy lejos en estas disquisiciones políticas. Ello se debe a que su mirada no es política. Como escribe PierPaolo Antonello en su

prólogo al libro de diálogos entre Girard y el filósofo posmoderno italiano Gianni Vattimo, *Christianisme et modernité*, “no siendo un pensador público ni un intelectual militante en el sentido tradicional del término, Girard ha utilizado poco su reflexión antropológica para leer la realidad social y política contemporánea”³⁶⁷. No es sólo la política contemporánea la que no ha interesado especialmente a Girard. Es la propia reflexión política como campo independiente de investigación y análisis. Pero, si nos atenemos a los postulados y conclusiones de su trabajo, podemos entender que su postura es perfectamente coherente. Para Girard, cualquier referencia a una “esencia” de lo político no puede ser sino una forma de engaño, una declinación profana de la mentira mítica originaria, pese a las apariencias en sentido contrario. Todos los esencialismos filosóficos deben conservar, de acuerdo con Girard, la huella de su rastro mítico-sacrificial.

Sin embargo, es legítimo creer que, en este punto, sí es posible una cierta corrección del esfuerzo girardiano. Aunque se pueda aceptar que, de acuerdo con su análisis, no pueden presentarse pruebas de un esencialismo político primero y fundamental, si el poder político es una derivación de la lógica sacrificial que se declina evolutivamente en monarquía sagrada, sí existe una cierta forma de “esencialismo” político, aunque derivado o segundo. Por ejemplo, la idea precisamente de una mono-arquía, es decir, de un único gobernante. Por mucho que esa esencia haya sido deformada o suavizada con el curso del tiempo, no se puede dejar de constatar la tendecia de todo poder a afirmarse en la figura de la soledad del dirigente único. Sin duda, de esta observación “política”, la teoría mimética girardiana, y especialmente, su hipótesis sobre la filiación sacrificial del poder político, saldría reforzada. Hay aquí algo sin duda muy profundo, que encaja con la afirmación previamente destacada del origen sagrado del poder en Aristóteles. Que el Estagirita vea en la Monarquía la representación más pura de un poder sagrado no puede ser una casualidad para el observador equipado con el libro de instrucciones del paradigma mimético.

En puridad, la Monarquía en sentido “fuerte”, la Absoluta, una suerte de teocracia -conceptualmente no podría ser ateocrática-, es la verdadera Monarquía. Según Aristóteles, pensando en el filósofo rey de Platón, ésta es la Monarquía auténtica y las demás [...] no lo son³⁶⁸ [...].

De hecho, el propio Girard, en una de sus escasísimas reflexiones políticamente

³⁶⁷ R. Girard, G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, Flammarion, Paris, 2009, p.13.

orientadas, apunta en esa misma dirección, aunque el lector se verá obligado a prolongar la hipótesis algo más lejos de lo que lo hace nuestro autor para obtener conclusiones efectivas. En este pasaje, Girard postula el arraigo de la idea misma de la soberanía (que se asienta necesariamente en un poder central) en el mecanismo de la víctima propiciatoria, confirmando así la tesis apuntada anteriormente. Pero llega más lejos. Aunque no se formule explícitamente, la reflexión induce a una forma de fundamentación de una cierta “esencia” de lo político en la idea misma de mando, como derivado necesario de la concepción monárquica del poder que es, a su vez, consecuencia ineludible de la violencia fundadora que se concentra en la víctima entronizada:

Tal vez convenga ir aún más lejos y preguntarse si, más allá de la monarquía propiamente dicha, no es la misma idea de soberanía y cualquier forma de poder central lo que está aquí en juego y que sólo puede emerger de la víctima propiciatoria. Es posible que existan dos tipos fundamentales de sociedades, que pueden además interpenetrarse, por lo menos hasta cierto punto, las que tienen un poder central de origen necesariamente ritual, esencialmente monárquicas, y las que no tienen nada de ello, las que no depositan ninguna huella propiamente política de la violencia fundadora en el corazón mismo de la sociedad, las organizaciones llamadas duales. En las primeras, por razones que se nos escapan, el conjunto de la sociedad tiende siempre a converger hacia un representante más o menos permanente de la víctima original, el cual concentra en sus manos un poder político y también religioso. Incluso en el caso de que este poder posteriormente se desdoble y se divida de muchas maneras, subsiste la tendencia a la centralización. Es interesante observar que la etnología estructural se dedica poco a ese tipo de sociedades en las que ya no encuentra, por lo menos en determinados lugares cruciales, las oposiciones duales con las que descifrar la significativa distancia. Aquí la oposición entre los “extremos” está interiorizada. Puede exteriorizarse, bajo la forma de la oposición entre el rey y el bufón, por ejemplo, pero siempre de manera arbitraria y secundaria (VS:318-319).

De la lectura de este texto, se aplazará de momento la interpretación sobre el origen y fundamento en la teoría mimética de eso que Girard llama las sociedades duales, y la razón por la que dichas sociedades se han apartado de la unidad de la realeza sagrada. Pudiera ser que tales sociedades fueran resultado de la ya mencionada expulsión mitológico-divina de la pureza sagrada en el espacio de la exterioridad, y que fuera dicha exterioridad (cada vez más distante por la tendencia evolutiva ritual a afirmar su desviación originaria) la que originara el nacimiento de una dualidad primero religiosa, después metafísica (el dualismo platónico), y

³⁶⁸ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, El Buey Mudo, Madrid, 2010, p.59.

finalmente social. En cualquier caso, no parece suficiente para cerrar la problemática³⁶⁹. De todos modos, hay que advertir que, según Girard, la oposición entre estas dos sociedades no es absoluta, ya que “pueden interpenetrarse”. Este matiz sirve para preservar la idea de que existe, pese a todo, una esencia monárquica del mando (“subsiste la tendencia a la centralización”, matiza), que se va a mantener aun con sus posibles atenuaciones o debilitamientos posteriores. Lo demuestra también el hecho de que Girard se concentra en el pasaje en las sociedades de origen monárquico, subrayando así que son ellas las que custodian con mayor pureza el origen primigenio de la esencia sacrificial.

La pregunta que se plantea entonces es: ¿Cómo vincular la esencia misma del mando político con el origen sacrificial de la institución monárquica? Parece que, aunque la cadena que une estos dos extremos resulte verosímil, debe existir un elemento intermedio que facilite la mediación. El propio Girard admite en la cita anterior que faltan tramos en la cadena que conduce desde la realeza sagrada a la soberanía política: “por razones que se nos escapan”. Una clave valiosa podría encontrarse en el concepto de decisión, que es una de las llaves de la reflexión y análisis de la esencia de lo político. Según Negro, “el mando político entraña la suprema posibilidad de decidir, y la decisión es siempre personal, monárquica. Y esto significa que el auténtico mando político, igual que toda forma de mando, es siempre personal en tanto entraña esa responsabilidad”³⁷⁰. Más adelante confirma que “toda decisión siempre es, pues, monárquica y el auténtico mando político es monárquico”³⁷¹. Y una vez más, vuelve a insistir: “En suma, es preciso tener en cuenta que, desde el punto de vista de la forma de régimen, como la decisión es ineludiblemente personal, la forma propiamente política del mando es siempre monárquica. [...] De ahí que se diga que la Monarquía es la forma natural de gobierno”³⁷².

Curiosamente, es posible dar con una referencia explícita de Girard al tema de la decisión gracias al evangelio de Juan, y ésta remite directamente al asesinato colectivo y el

³⁶⁹ Es necesario revisar la cuestión en el momento del análisis de la irrupción del cristianismo en la teoría mimética. Como se verá más adelante, el cristianismo juega un papel decisivo en el edificio girardiano. Representa la ruptura radical e irreversible del eterno retorno del ciclo sagrado-sacrificial. Las consecuencias de esta ruptura deben, naturalmente, expresarse en el campo socio-político.

³⁷⁰ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, El Buey Mudo, Madrid, 2010, p.59.

³⁷¹ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, El Buey Mudo, Madrid, 2010, p. 64.

³⁷² *Idem*.

sacrificio, con lo que efectivamente este concepto cumplirá su función de vínculo entre la violencia fundacional, la realeza sagrada y este concepto capital de lo político.

[...] Juan subraya que cualquier *decisión* verdadera en la cultura tiene un carácter sacrificial (*decidere*, lo repito, es degollar a la víctima) y por consiguiente se remonta a un efecto de chivo expiatorio no desvelado, a una representación perseguidora de tipo sagrado³⁷³ (CHE:152).

Así pues, la interpretación girardiana puede rendir cuenta del origen real de la decisión política, que se encontraría en el centro mismo del mecanismo victimario. Tal vez esta interpretación podría incluso explicar a su vez la prerrogativa esencial y exclusiva del poder político: el *ius vitae ac necis*. Pero a la luz de esta nueva cuestión, la hipótesis anterior se torna problemática. En efecto, se ha dado por supuesto que el mando político soberano (sobre quien recae la decisión en momentos excepcionales, como dirá Carl Schmitt) es una prerrogativa de la víctima entronizada, esto es, del Rey sagrado. Pero el Rey es la víctima potencial del sacrificio. ¿No pertenece entonces al sacrificador el *ius vitae ac necis*? Paul Dumouchel advierte esta paradoja, que afecta directamente, como se verá, al espacio político.

El mecanismo victimario sacraliza a la víctima, pero la violencia sacraliza también a los violentos, ya que la violencia es lo sagrado. El verdugo, el sacrificador es también un ser “sagrado”, la violencia que realiza lo eleva, a veces hasta al rango de los dioses. Girard se extiende en la sacralización de la víctima porque es la fuente de la que surge el conjunto de lo sagrado. La sacralización de los verdugos y de los asesinos no es más que indirecta y secundaria, pero no por ello deja de constituir un tema central de numerosos mitos y de varios textos clásicos. Así son Caín y Rómulo más que sus víctimas los que son fundadores de las ciudades. Si muchos mitos fundadores hacen salir del cuerpo de la víctima el conjunto de la cultura, otros, que podríamos calificar como “políticos”, hacen del héroe, del maestro de la violencia, y no de sus víctimas -de Rómulo, antes que de Remo-, el fundador. Estos mitos pueden ser considerados “políticos” en la medida en la que no cuentan la creación del mundo o la ordenación del universo, sino la institución de un jefe, de un rey, de una dinastía, del detentor de la autoridad suprema. El análisis que Girard ofrece de la realeza sagrada sugiere una relación estrecha entre la política y la

³⁷³ Se ha corregido la traducción española que habla de un “efecto sacrificial” en vez de “carácter sacrificial”. Cuando Girard menciona el “efecto” es después: “efecto de chivo expiatorio”. Por otro lado, Girard no emplea el verbo “égorger” que equivaldría a “degollar”, sino que escribe: “cortar la garganta de la víctima” (“couper la gorge de la victime”). R. Girard, *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982, p.169. En efecto, “decidir” proviene del latín *decidere*, que significa literalmente “separar cortando”. Se compone del prefijo *de-* que significa “separar” y del verbo *caedere* que significa “pegar”, “talar”, “cortar”, “romper” y “matar”. Pero además el étimo -cida o -cidio, aparece en términos como “homicidio” “suicidio” o “parricidio”.

sacralización del verdugo, o más precisamente del sacrificador³⁷⁴.

Si los sacrificadores son, en los mitos, los fundadores de las ciudades, ¿cómo encajar a la realeza sagrada en la fundamentación del poder político? En el fondo, la propia argumentación girardiana sobre el ritual de entronización ofrece la llave para encontrar la solución. No hay que olvidar que el Rey sagrado es una víctima que se aprovechará de su aureola divina embrionaria para evitar su propio sacrificio y asumir el poder sagrado, usurpando la posición del sacrificador. En el Rey confluyen el dios-no-sacrificado y el sacrificador. El derecho de vida y de muerte le pertenece, por tanto, con pleno derecho pues sólo quien ha evitado con poder divino su propia muerte puede pasar a decidir sobre la vida y la muerte de todos los hombres. Paul Dumouchel expone esta lectura conforme al análisis girardiano:

Los primeros Reyes sagrados, propone Girard, tuvieron que ser víctimas en espera de ser sacrificados, pero ya divinizados por anticipación, que supieron aprovecharse de ese tiempo para regular lo más posible el momento de su sacrificio, o reportar la violencia sobre otras víctimas y transformarse ellos mismos en sacrificadores. Según Marcel Granet, en la China antigua los primeros señores eran a la vez los sacrificadores y las víctimas por excelencia. Entre el sacrificador y el sacrificado, la distancia no era jamás muy grande ya que el dios que reclama víctimas es él mismo la primera víctima sacrificial. No es por tanto sorprendente que en los mitos “políticos” el sacrificador se convierta frecuentemente en el sacrificado, o que el héroe, o el verdugo, se transforme en víctima³⁷⁵.

Así pues, el poder político (en la figura del Rey sagrado) asumirá la tarea misma del sacrificador. Y la empleará en todas aquellas situaciones que recuerden la violencia fundacional. En situaciones de extremo peligro, de amenaza interna o externa para la disolución de la comunidad, el sacrificio se llevará a cabo por el Rey mismo, como encarnación del poder sagrado por antonomasia: la decisión sobre la vida y la muerte.

En la Grecia clásica, en caso de extremo peligro, se volvía a las víctimas humanas. Según Plutarco, la víspera de la batalla de Salamina, Temístocles, presionado por la multitud, hizo sacrificar a prisioneros persas. ¿Es esto muy diferente del milagro de Apolonio? (VEOS:114).

³⁷⁴ P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Flammarion, Paris, 2011, pp.66-67.

³⁷⁵ *Idem*.

Julio César de Shakespeare

Al igual que todos los grandes autores de la literatura clásica, la literatura de Shakespeare es para Girard un espejo privilegiado en el que se reflejan los grandes temas del deseo mimético, la rivalidad y la violencia. En el Shakespeare de Girard, y más concretamente en su análisis sobre Julio César, encontramos también nuevas pistas de reflexión sobre la tesis mimética del surgimiento del poder político. Lo primero que destaca Girard en la construcción shakespeariana de la obra dedicada al fundador del Imperio Romano, es la ubicación de la muerte de César en la estructura narrativa, lo que viene a demostrar que el gran escritor inglés se entrega decididamente a la exposición del carácter central de un asesinato de alcance fundacional, muy coherente con los presupuestos de la teoría mimética.

Pero más tarde volví a leer *Julio César*, la primera tragedia shakespeariana, y en ella descubrí cuanto buscaba. En lugar de constituir la conclusión de la acción, la muerte de César sobreviene en plena mitad de la obra, lo que nunca pasa en el teatro griego..., ¡pero es que Shakespeare va más lejos que los griegos! Su tragedia es una exploración de las consecuencias políticas del asesinato de César. Y, de principio a fin, el asesinato fundacional es la preocupación esencial del autor. Dicha muerte engendra literalmente el Imperio Romano que es, para Shakespeare, una monarquía sagrada, lo que equivale a decir que está fundada en el asesinato colectivo de Julio César. Toda la teoría mimética está presente ya en Shakespeare, y además de una forma tan explícita que no puedo evitar entusiasmarme cada vez que lo pienso (OC:40).

Girard destaca una vez más el eje central de su concepción mimético-sacrificial de lo político, que refrenda así, en la iluminación de este episodio capital de la Historia Universal (la fundación del Imperio Romano), su alcance universal e intemporal. “La violencia del asesinato de César se ha convertido en la violencia fundadora del Imperio romano” (SHA:257). Según el académico franco-americano, es Shakespeare mismo quien, con su interpretación sacrificial del asesinato de César, ofrece las claves de un análisis que permite seguir, no sólo las motivaciones de los personajes implicados, sino también la dirección general y la coherencia, en relación con los patrones del paradigma mimético, de un proceso que culminará en la divinización de César, y que se traducirá políticamente en la fundación de un nuevo y glorioso Régimen para Roma.

Uno de los conjurados viene a buscar a César, y, para atraer a la víctima, a pesar de todo el Senado, donde los asesinos le esperan, reinterpreta el sueño de una manera que no debería tranquilizar a un hombre preocupado por su existencia, pero que halaga la gigantesca ambición de César. Le predice la

transfiguración futura de su asesinato colectivo, aquella que harán de él el dios tutelar del Imperio, el chivo expiatorio fundador del régimen que va a suceder a la República: “*From the great Rome shall suck reviving blood*”. Literalmente: “De ti, gracias a ti, la gran Roma manará una sangre regeneradora”. Si uno se interesa por la idea del asesinato fundador, vale la pena, a pesar de todo, tenerla en cuenta, ¡admítalo! (CE:134).

La historia de Julio César según Shakespeare es, en este sentido, una nueva confirmación de la tesis político-sacrificial desplegada por Girard en *La violencia y lo sagrado*. Una vez más es un genio de la gran literatura quien revela con toda su profundidad y alcance la verdad novelesca del mimetismo y la violencia, aquí declinado en su vertiente política. En el orgullo girardiano manifestado en el reconocimiento de esta magna obra literaria de uno de los grandes escritores de la tradición occidental, se filtra también una primera expresión de menosprecio hacia la presunta racionalidad de la ciencia política, al entenderla como indefectiblemente viciada por una mentira originaria:

Lo que constituye la profundidad de Julio César es la perfecta continuidad entre una institución -el sacrificio- que nuestros sociólogos siguen considerando un loco arabesco de lo “irracional” o de la “superstición”- y la racionalidad autodenominada transparente de lo que llamamos política. Para revolucionar nuestro conocimiento del hombre bastaría con que tanto los especialistas de etnología religiosa como los politólogos entendieran por qué y cómo, en esta tragedia, se unen sus dos disciplinas (SHA:280).

Esta sospecha girardiana ante las supuestas conquistas de la “racionalidad política”, se encontrará también, casi con idéntica formulación, en su obra sobre Clausewitz. Es, sin duda, una de las claves más relevantes para interpretar la actitud política (o antipolítica) de Girard. En efecto, al igual que sucedía con su exposición sobre el origen y fundación de las monarquías sagradas (y del poder político genéricamente considerado a través de esta embrionaria manifestación arcaica), según Girard la lógica de esa “ciencia” que convencionalmente llamamos “política” no se puede separar de la verdadera ciencia antropológica de la violencia y lo sagrado. Shakespeare encarna aquí la profundidad de la mirada literaria que, guiada por la verdad de la antropología mimética, ilumina mejor las esquinas de la realidad social y política que las orgullosas ciencias humanas y sociales herederas de la ideología contractualista.

En Julio César, Shakespeare hace lo que los pensadores políticos no hacen jamás. Llega hasta el final de

la violencia y lo que encuentra al término de su trayectoria no es un contrato social, sino la polarización unánime del crimen fundador³⁷⁶ (SHA:292).

La capacidad de Shakespeare para observar aquello que la ciencia política moderna es incapaz de ver se cifra en su lectura mimética de los acontecimientos políticos, que no sólo alumbran el episodio central de la fundación del Imperio, sino el conjunto de la historia política de Roma, desde su misma fundación por el mito de la fraternidad “cainita” de Rómulo y Remo. La violencia colectiva de impacto político fundacional es el agregado colectivo de las motivaciones irracionales de los actores sumergidos en un proceso general cuyo desciframiento escapa a sus subjetivas perspectivas individuales, pero es accesible, en cambio, a la intuición antropológico-mimética de los genios literarios, que lo son precisamente por su aptitud para penetrar los abismos del alma humana.

La auténtica fundación de la República se confunde con esta violencia colectiva.[...] La teoría mimética ofrece la clave del problema; una vez más coincide con el trabajo dramático de Shakespeare.[...] Shakespeare habría podido evocar aún otra violencia, la primera cronológicamente, la que fundó la propia Roma, a saber, la historia de Rómulo y Remo, que también es una historia de dobles, de gemelos enemigos y diferenciables. La muerte de la víctima es presentada, y de la manera más explícita, como decisiva en el plano de la fundación. En uno de los relatos de Tito Livio, la ejecución es colectiva. De Remo se ha dicho: *in turba cecidit*. Como con Tarquino, como con César, como con Cina.[...] Por mucho que las dos víctimas fundadoras, Tarquino y César, desempeñan un papel diferente en el seno de sus respectivos mitos (negativo en el caso de Tarquino, positivo en el de César), en la génesis de la República la violencia colectiva desempeña el mismo papel que en la génesis del Imperio. ¿Se trata de una coincidencia? La teoría mimética afirma lo siguiente: si las comunidades humanas se unen alrededor de sus propias víctimas transfiguradas, es porque inicialmente se han unido en contra de ellas. Los ejemplos de Tarquino y César confirman este esquema en su conjunto (SHA:260).

Así pues, la descripción de todos estos episodios recuerda, en líneas generales, al

³⁷⁶ La referencia no deja de ser paradójica en la medida en que, pese a sus virulentas diatribas contra el contractualismo, Girard no ha dejado de subrayar las llamativas convergencias entre la teoría mimética de la violencia indiferenciada y las fórmulas hobbesianas, hasta el punto de ensalzarlas frente a las, a su entender, rígidas concepciones medievales sobre el *Ordo*. En la misma obra sobre Shakespeare se lee lo siguiente: “Lo que Ulises dice del *Degree* está más próximo a Hobbes que al principio del orden medieval, la gran cadena del ser. En sus palabras podemos reconocer una formulación precoz y muy radical de ‘la guerra de todos contra todos’. Esta idea le valió a Hobbes una gran impopularidad, cuyo equivalente Shakespeare no ha conocido jamás. Por suerte o por desgracia para su reputación, los grandes creadores literarios jamás son tomados en serio como pensadores” (SHA:290). El problema de Hobbes no es, para Girard, su aguda intuición sobre la violencia humana anclada en los mecanismos del mimetismo, sino la resolución racionalista del contrato social, que representa, como ya se advirtió, “la gran pantalla humanista extendida ante la rivalidad mimética, la escapatoria clásica de los que retroceden ante la lógica de la violencia” (SHA:291).

esquema del patrón mimético-sacrificial. Y, sin embargo, el resultado no es exactamente el mismo. Mientras que en los relatos mitológicos cosmogónicos y teogónicos, asistimos al nacimiento y genealogía de los dioses fundadores de la tierra y de la ciudad (una clave relevante para entender la vinculación entre religión y comunidad en el mundo precristiano), en las monarquías sagradas la divinidad venía a encarnarse en la figura del Rey, que concentraba en sí mismo los poderes del sacrificador y del sacrificado, como ya se advirtió. Este anómalo desenlace se explicaba por la anomalía del proceso mismo, en la medida en que su culminación no se producía de acuerdo con el guión previsto. El Rey no era sacrificado al beneficiarse en vida de su postrera condición divina y utilizar ese poder para evitar su asesinato. En el fondo, en el paradigma mimético, la fundación de un poder político responde a una deficiencia, imperfección o desviación inesperada del proceso sacrificial. El poder político es el resultado del sacrificio mal hecho.

En el caso de Julio César se asiste a una descripción girardiana en el fondo muy cercana a esta tesis de la anomalía sacrificial con resultado político. De ahí que se pueda leer: “Si el proceso de divinización llega a su término, lo que no ocurre en nuestros ejemplos romanos, [...]” (SHA:261). Sin embargo, en este caso se van a obtener datos diferentes sobre el contenido de las posibles anomalías que pueden acontecer en el transcurso del proceso general descrito por la teoría mimética. Ciertamente, la anomalía ritual de las monarquías sagradas intervenía justo al final del guión mimético sacrificial, en el punto culminante del sacrificio mismo. Pero, como el propio Girard ha reconocido, los accidentes del proceso están en la naturaleza misma del ciclo mimético, y son ellos los que, de hecho, explican la infinita variedad de formas religiosas y de instituciones sociales. En tal caso, podría analizarse si las anomalías del proceso mimético que concluye con la muerte de César encajan en la teoría general y permiten interpretar los resultados concretos (en este caso, enmarcados en lo político) que se derivan de ellas.

La anomalía sacrificial de las monarquías sagradas no se registra concretamente en el caso de Julio César. Como es de sobra conocido, el magno fundador del Imperio romano fue finalmente ajusticiado por los conspiradores republicanos encabezados por Bruto. ¿Dónde buscar entonces el rastro de la anomalía y qué relación guarda con el resultado final del proceso político-genético? Se descubre una primera respuesta aproximativa en este pasaje:

Así pues, el nacimiento de lo sagrado puede explicarse de manera racional. La polarización de la que surge se parece a la de las *conspiraciones* y otras violencias previas, con una única diferencia, aunque capital: la unanimidad. Ésta también es el fruto de la escalada que corona; podemos preverla a partir de la amplitud siempre creciente de las polarizaciones miméticas que la preceden. Cuanto más se acerca la crisis a su resolución, más se propaga e intensifica su violencia, más destructiva se hace. -Shakespeare recurre a este esquema para interpretar el nacimiento del Imperio romano. Con la salvedad de que es la misma violencia colectiva, el mismo asesinato, lo que inicialmente fracasa al conseguir unanimidad en torno suyo y a continuación triunfa (SHA:261).

El dato relevante se concentra en uno de los momentos decisivos del ciclo mimético: el de la polarización creciente de la masa como resultado de la intensificación mimética. En otras palabras, la unanimidad. Girard sugiere, de la mano de Shakespeare, que la violencia contra Julio César no consiguió ser realmente colectiva, esto es, unánime, y debido a ello el proceso se desvió de la ortodoxia del guión mimético.

Detrás de la ideología del sacrificio se oculta una única e insoslayable realidad: la del consenso o falta de consenso mimético de todo un pueblo, es decir, de lo que constituye el éxito o el fracaso de cualquier sacrificio. La conspiración fracasa porque no consigue congregarse a la multitud alrededor de la interpretación sacrificial del asesinato de César (SHA:269).

A partir de ahí, el desvío del proceso, como el desvío del rumbo de navegación de nuestro barco, hará llegar a un puerto de coordenadas diferentes a las inicialmente previstas. Asistiremos a una fundación, sí, pero no de una divinidad *stricto sensu*, sino de un nuevo régimen político coloreado con el aroma de la divinidad, y de una divinidad encarnada, tras el asesinato fundador, en la figura de un dios resucitado en la persona de sus representantes: los Césares. ¿Cómo se ha podido llegar aquí? Como se ha reseñado, el primer dato que destaca Girard es la falta de unanimidad. ¿Pero a qué se debe que falle el consenso mimético imprescindible para que el ciclo llegue a buen puerto? Se debe, y éste parece un dato excepcionalmente llamativo, al “cálculo político” de Bruto.

La definición sacrificial significa que el asesinato de César repite un acontecimiento religioso, la violencia fundadora de la Roma republicana.[...] Bruto ve en la muerte de César un sacrificio excepcional, necesario por circunstancias tan críticas que cualquier recurso legal o político es imposible. Mide perfectamente el riesgo que supone el asesinato de un político bienamado. Si la concepción sacrificial del asesinato no es ratificada por el pueblo, si éste no se une contra César de la misma manera que antes lo hizo contra Tarquino, los conspiradores arriesgan la misma suerte que

querían reservar a su víctima. Y esto es lo que ocurre a fin de cuentas en el caso de César (SHA:269).

Bruto representa la “ciencia política” de la época. Obviamente, representa para Girard el fracaso de dicha ciencia. Nada sale finalmente como Bruto espera que salga. Su suicidio es un símbolo de la derrota de la ciencia política. Frente a dicha derrota, se alza la victoria de la verdad literaria representada por la ciencia mimética de Shakespeare. El Bardo de Avon no analiza, a diferencia de Bruto, el gran conflicto que desencadena la muerte de César en clave política. Se trata de penetrar en una verdad antropológica mucho más profunda y universal, y de la que la política constituye sólo, si acaso, la punta del iceberg, enteramente sumergida en el océano de la violencia y lo sagrado. Lo realmente determinante, para la teoría mimética girardiana, es el mecanismo cíclico morfogenético que explica el tránsito misterioso del máximo desorden social al glorioso orden naciente fundado por la sangre redentora de un nuevo dios salvador. Que el nuevo orden sea político no es sino una flexión accidental del mismo mecanismo sacrificial.

La respuesta es clara: la obra no se refiere a César ni a sus asesinos; tampoco se refiere a la historia romana, sino a la violencia colectiva como tal. Sólo podremos entender su unidad reconociéndole como protagonista último a la propia multitud, la multitud desenfrenada. Julio César revela la esencia violenta del teatro y, más allá, la de la cultura humana. Shakespeare fue el primer poeta y pensador trágico que fijó su atención implacable sobre el homicidio fundador. Llevar el homicidio al centro de la obra es hacer lo que hace un astrónomo cuando enfoca su telescopio sobre el objeto inmenso, pero aparentemente pequeño por infinitamente alejado, que se esfuerza por conocer. No son César ni Bruto quienes interesan fundamentalmente a Shakespeare. Lo que manifiestamente le fascina es el carácter ejemplar de su muerte violenta -ejemplar en el sentido antropológico y no heroico de la palabra-. Por supuesto sabe que si la violencia colectiva es esencial para la tragedia se debe únicamente a que es y siempre ha sido esencial para la cultura humana en general. Todos los problemas que se plantea son en el fondo el mismo. ¿Por qué un único e idéntico crimen que agrava de entrada las divisiones de los romanos puede convertirse más tarde en el símbolo de su unidad? ¿Por qué una fuente de desorden se convierte en fuente de orden? ¿Cómo el fracaso sacrificial de Bruto ofrece una base adecuada para un nuevo orden sacrificial? ¿Por qué los mecanismos del desorden y el orden son los mismos? (SHA:285-286).

La política no es, en definitiva, sino la epidermis (o la piel) de todo lo demás, como escribió Ortega en su día. Y todo lo demás es, para Girard, el universo de la violencia y lo sagrado que se traduce en una concepción cíclica del desorden y el orden encadenados al mecanismo fundador del chivo expiatorio, alfa y omega de la cultura humana. El ritmo de la

vida política obedece a la misma ley cíclica universal de la sociogénesis mimética.

Cualquier violencia fundadora inaugura un ciclo sacrificial que durará hasta que el poder sagrado del acto fundador se haya disipado. Los ciclos sacrificiales son el primer factor de la cultura humana, y de los distintos periodos que la jalonan. Para descubrir esta naturaleza cíclica de la cultura sacrificial, es necesario que la obra comience un poco antes del final de un primer ciclo, la República romana, y que nos permita entrever el comienzo del ciclo siguiente, el Imperio romano (SHA:286-287).

De ahí que el interés de Shakespeare no sea el de mostrar sus preferencias políticas por uno u otro gobernante histórico, o por una u otra forma de gobierno o de régimen. Esto, al fin y al cabo, carece de importancia en relación con la descripción de una violencia humana simbólica cuyo relevancia supera, incluso, la del marco histórico (ya de por sí trascendente) de la fundación del Imperio Romano. Esta violencia humana se concentra en la idea central del chivo expiatorio.

Unánime o no, el proceso de la violencia colectiva siempre es una versión del mecanismo mal conocido pero real cuya víctima, en lenguaje cotidiano, es conocida como chivo expiatorio.[...] César es presentado como chivo expiatorio. [...] El término “chivo expiatorio” no aparece en la pluma de Shakespeare, no formaba parte del vocabulario de la época, pero el proceso está ahí. César es presentado como un chivo expiatorio ¿No cabría objetar que es el responsable de la descomposición de las instituciones republicanas? ¿No es un dictador y por tanto un auténtico culpable?[...] Si queremos saber cómo consideraba el asesinato, basta con observar las peculiaridades que hacen de César un chivo expiatorio perfecto,[...]. Shakespeare [...] quiere que el asesinato sea injustificable, incluso desde el más estricto punto de vista republicano. Si Shakespeare no quiere un asesinato racional no es, y lo repito, porque sienta una secreta ternura por César o por el principio monárquico; se debe al esquema mimético sobre el que se basa toda su concepción de la tragedia (SHA:262-264).

Al decir “unánime o no”, Girard está admitiendo que el ciclo mimético admite una versión suave o débil, que es precisamente la que se ha manifestado en el asesinato de César por parte de los conspiradores republicanos. Pero no es la única particularidad del crimen fundador del Imperio romano. “La única diferencia, en este caso, -advierte Girard- es el *plazo* que separa la fase destructiva del asesinato de su fase fundadora” (SHA:261). Posiblemente, ambas singularidades estén estrechamente relacionadas. Al no haber logrado la unanimidad mimética de la masa perseguidora, el precipitado de la acción criminal (reducida a la participación colectiva de los miembros del Senado, esto es, de los presuntos representantes del pueblo, y no del pueblo en sí) es muy débil. La ciencia política de Bruto ha fracasado, y

con él todos los planes “políticos” de los conspiradores, demasiado convencidos de una racionalidad de la violencia y de unos cálculos que no han tenido en cuenta todos los pormenores de la lógica sacrificial impresa en el guión mimético ortodoxo. La acción de Bruto representa todas las insuficiencias y límites de una ciencia política pura que cree poder controlar la invocación a los demonios caprichosos de la violencia, cuando, una vez invocados, son siempre esos demonios los que controlan el proceso de la violencia, engullendo a todos los implicados (y Bruto el primero). Bruto pretende purificar la violencia política de toda contaminación mimética (la envidia, los celos, el odio) para ponerla al servicio del ideal republicano, pero esta empresa es imposible. Sólo la envidia y el odio miméticos contra César son eficaces para la tarea del asesinato³⁷⁷ y, una vez desencadenados, conseguirán apropiarse de toda la escena. En la exposición de Shakespeare, Bruto conoce los riesgos, pero es finalmente arrastrado por su ilusión política, que es siempre la ilusión de un control de la violencia al servicio de la no violencia, lo que constituye un imposible metafísico para la teoría mimética, pues sólo el sacrificio espontáneo, inconsciente y unánime de la masa puede lograr semejante objetivo, y no las vanas promesas de una conspiración calculada:

Si el asesinato aparece ante el pueblo como un acto atroz y repulsivo, el supuesto sacrificio se hundirá en un caos sanguinario. Bruto querría un gesto tan bello que no pudiera producir ninguna confusión; desearía convertir su sacrificio en el otro absoluto de la crisis. El problema es que la violencia sólo tiene un otro absoluto y es la no violencia, la renuncia total a cualquier acción sanguinaria. El sacrificio no puede convertirse en lo contrario de la ira y de la envidia sin renunciar a su medio de acción específico, sin renegar de su propia naturaleza. A Bruto le resulta imposible llegar al final: su auténtica prioridad sigue siendo el asesinato; quiere simplemente hacer de éste algo tan eficaz como sea posible. Así pues, va lo más lejos que puede en el sentido de una no violencia que no puede asumir por completo. Bruto busca un compromiso imposible entre una violencia demasiado impura como para no agravar la crisis y una violencia tan pura que no sería violencia en absoluto. La incoherencia final del discurso es buscada por el propio autor, que sugiere así el callejón sin salida en que se hunde el inmolador. La violencia perfecta no existe (SHA:275).

El sacrificio de César es el centro de todo el proceso. Los cálculos políticos de Bruto y de los conspiradores pasan a un muy segundo plano. El mismo segundo plano que ocupa la política en la obra de Girard, si aceptamos que el foco se dirige a la realidad del ciclo

³⁷⁷ "Su pesadilla [la de Bruto] es política en lugar de ser mágico-cosmológica, pero, en último término, la diferencia es escasa. Todos los asesinos de César son irracionales e indiferenciados" (SHA:265).

sacrificial que origina culturas e instituciones.

El suicidio de Bruto desencadena esa transformación, pero su papel es secundario; a largo plazo sólo cuenta el asesinato de César; es el acontecimiento capital, el pivote alrededor del cual la violencia y la crisis, en un lento movimiento de rotación, origina, para Roma y para el mundo, un nuevo orden, un nuevo *Degree* (SHA:259).

El intento de restauración de la República termina convirtiéndose en una sangrienta guerra civil, tras la cual la sangre redentora de César regará un nuevo régimen político-sacrificial. El plazo entre el periodo destructivo del ciclo mimético y el momento fundador es muy largo, y tal vez sea esta anomalía la que explique en términos miméticos, el accidente de un resultado como el del nuevo orden imperial.

En el caso de César, la conjunción del *contra* y el *alrededor* se produce de manera tardía, a partir de la confusión engendrada por la mediación suplementaria del suicidio de Bruto. Independientemente del hecho de saber si los ciudadanos se habían apiñado inicialmente contra César y alrededor de Bruto o contra Bruto y alrededor de César, y teniendo en cuenta el hecho de que los dos héroes parecen juntarse en uno, todo está transfigurado: el *contra* y el *alrededor* se unen y el círculo protector de lo sagrado se reforma (SHA:261).

La amplitud del plazo, que se traduce en la “reforma” del círculo protector de lo sagrado (esto es, en su manifestación política), se explica por la soberbia de la ciencia política de Bruto, que no ha conseguido derrocar a la tiranía para restaurar la República y que ha producido, en cambio, un nuevo dios que sólo se manifestará con carácter retardatario en el espacio político del Imperio. El nuevo orden imperial se nutre así de una sacralidad enteramente derramada en el terreno político (de manera muy similar a la de las monarquías sagradas) y representada en la figura del chivo expiatorio original, encarnado y entronizado en los Nuevos Césares del Imperio, con esa tendencia (tan reveladora) hacia una divinización latente en la institución misma del poder imperial, y que habría que situar en el origen mismo del sacrificio frustrado en el momento fundacional. El fracaso político de Bruto vendrá representado por el nuevo ritual imperial, en el que los Césares-dioses vendrán a representar el papel del sacrificador y la figura de Bruto representará la del sacrificado, invirtiendo así los planes de una racionalidad política completamente derrotada por la lógica sacrificial.

Para ser realmente fundador el nuevo crimen debe ser también fuente y modelo de un culto sacrificial.

De la misma manera que, para Bruto, el sacrificio repite necesariamente la expulsión de Tarquino, en el nuevo orden imperial hay que repetir el asesinato de César, ofrecido al propio César. - Bajo el Imperio romano, los sacrificios son realmente ofrecidos, en cada ocasión, al nuevo emperador, pero como todos se llaman César, los sacrificios son ofrecidos al mismo y eterno César, reencarnado en cada uno de sus sucesores. Se supone que en cada nuevo emperador renace la divinidad originaria. Al igual que en todas las monarquías sagradas, la víctima fundadora está a un tiempo muerta y viva, por encima de las vicisitudes de la existencia. En el nuevo orden de cosas, paradoja suprema, el suicidio de Bruto, precedido de una invocación a César, puede leerse como el sacrificio inaugural del culto naciente. Esta interpretación sacrificial es la de Marco Antonio y Octavio en sus panegíricos fúnebres. Octavio será el primer emperador romano: es normal que en esa representación simbólica asuma el papel de sumo sacerdote. Ha comenzado un nuevo ciclo sacrificial y la ironía del destino quiere que Bruto desempeñe para siempre el papel que él quería hacer interpretar a César en el ciclo precedente. Es preciso que alguien acabe en la mesa de los dioses y Bruto servirá perfectamente para tal fin. Artísticamente trinchado por los piadosos cuidados de Octavio y Marco Antonio, se nos convierte en plato principal y ave suprema del banquete del dios que él mismo ha invocado en el momento de su muerte, César (SHA:282).

En definitiva, la institución sacrificial es un molde general que admite distintas modalidades en función de los accidentes del proceso mimético que lo ha desencadenado. Una de esas flexiones es la propia institución del poder político. Sólo los grandes escritores pueden identificar las raíces de esta estructura universal que rige la vida de los pueblos y el ritmo cíclico de caída y fundación de sus regímenes culturales, sociales y políticos:

Es paradójico que el mismo crimen pueda desempeñar varios papeles contradictorios. El genio de Shakespeare es lo que ve y da valor a esta paradoja, pero no tiene nada de específicamente shakespeariana. Es la estricta verdad del asesinato fundador. Sólo los mayores poetas trágicos se elevan hasta ella (SHA:281-282).

En el caso de Roma, el conjunto de su historia política se puede interpretar como el análisis de las crisis miméticas, asesinatos colectivos, fundación y crisis sacrificiales que han inaugurado, a su vez, nuevos órdenes políticos.

En conclusión, se podría afirmar que la flexión política del asesinato fundador admite, a su vez, infinidad de variantes. Mientras que en el caso de las monarquías sagradas, la anomalía sacrificial se traducía en la instauración de un poder político encarnado en el dios-rey, divinizado como consecuencia de su sacralización en vida, en el caso de la fundación del

Imperio romano asistimos, más bien, desde la perspectiva shakespeariana recogida por Girard, a la resurrección política en los sucesores de César de un dios efectivamente sacrificado, sí, pero como resultado de un proceso mimético que, a falta del suficiente consenso unánime (y de otros defectos de ejecución del ritual sacrificial)³⁷⁸, lejos de evacuar la violencia, la ha exasperado, retrasando el efecto fundacional y desviándolo hacia el espacio político. En cualquier caso, la variante política del sacrificio fundador es siempre el resultado de una cierta anomalía en el ciclo mimético de la violencia. Unas veces, esa anomalía aparece en el momento culminante de la resolución violenta sacrificial: asistimos entonces a la fundación del poder central de la realeza sagrada, surgida como consecuencia del aplazamiento sacrificial del que se beneficia, en vida, la víctima-dios. Otras veces, la anomalía aparece como consecuencia de una débil intensidad de la deseable (aunque no indispensable) unanimidad violenta. En este caso, se produce una curiosa alteración del ciclo mimético-sacrificial: el asesinato antecede a la crisis mimética (y no al revés, como exige la ortodoxia del proceso), alterando así el resultado final, que se declina políticamente en la figura político-sacral de los Césares, que vengan al dios originario asumiendo simbólicamente el papel del sacrificador contra los conspiradores políticos que terminaron fracasando en su intento. La fundación de la unidad sagrada del Imperio en la figura de César responde, muy probablemente, al fracaso de la pureza en la intención política de Bruto, que se traduce en una sacralización del poder político amenazado, y finalmente glorificado, en la resurrección triunfante de su fundador sacrificado y divinizado.

La interpretación de estos dos tipos de anomalías sacrificiales parece sugerir la posibilidad de una infinidad de posibles accidentes del proceso mimético y del ritual sacrificial, con sus consiguientes distorsiones en clave política.

³⁷⁸ No hemos hecho aquí referencia, por ejemplo, al papel simbólico de la sangre. Todos los conjurados quedan manchados de sangre, y eso les implica directamente y sólo a ellos, en el asesinato, impidiendo la unanimidad mimética, en la que todos (y no sólo unos cuantos) participan en una violencia colectiva. Normalmente, en los ritos sacrificiales, la víctima se coloca a distancia, para que no contamine a nadie. Ninguna de las reglas rituales fue cumplida por la conjura de Bruto, que sólo tenía en mente la racionalidad "política" (SHA:280).

I.3. Ruptura cristiana

Hominización, Historia de la Humanidad y ruptura de la Revelación

Nuestra investigación sobre los mitos y los rituales ha terminado. Nos ha permitido emitir una hipótesis que ahora ya consideramos como establecida y que sirve de base a una teoría de la religión primitiva; la ampliación de esta teoría en dirección a la judeocristiana y a la totalidad de la cultura, ya se ha iniciado a partir de este momento. Proseguiré en otra parte (VS:322).

Este pasaje de *La violencia y lo sagrado* anunciaba ya el proyecto girardiano de una ruptura judeocristiana en la historia de la humanidad. Si Girard no abordó dicha ruptura en su estudio de los mitos y las religiones arcaicas es precisamente porque entendía, ya desde entonces, que la Revelación judeocristiana estuvo llamada a invertir y destronar la regularidad cíclica de la Violencia y lo sagrado y que, por tanto, no encajaba en su esquema. Esta regularidad cíclica ha regido, de acuerdo con la teoría mimética girardiana, la vida de toda la humanidad, explicando la hominización misma y orientando la evolución de las culturas y su diversidad, así como la especialización de cada una de las funciones e instituciones que operan en el seno de la comunidad humana (en particular de las instituciones políticas, como ya quedó de manifiesto). Hasta la ruptura judeocristiana, esta regularidad cíclica se ha caracterizado por una progresiva canalización de un mimetismo humano creciente, resuelto por la lógica inherente de las crisis miméticas destructivas y sus correspondientes resoluciones sacrificiales, en esa dialéctica mimético-sacrificial de la cadena circular resumida en la secuencia *crisis mimética-orden sagrado-crisis sacrificial-nuevo orden sagrado*.

Podemos concebir la hominización como una serie de escalones que permiten domesticar las intensidades miméticas siempre crecientes, separadas unas de otras por crisis catastróficas pero fecundas ya que producen de nuevo el mecanismo fundador y aseguran en cada etapa prohibiciones cada vez más rigurosas por dentro y canalizaciones rituales más eficaces hacia fuera.[...] Y se concibe también que en cada nivel, instituciones más elaboradas hayan favorecido un nuevo avance mimético, el cual produjo una nueva crisis y así sucesivamente, en un movimiento de espiral que humanizaba cada vez más al antropoide (DCC:129).

Así, la estabilidad del sistema sacrificial ha permitido contener los sucesivos incrementos del mimetismo humano y acompañar la capacidad creativa y culturalmente fecunda de dicha intensificación del mimetismo. Es a este proceso al que, en términos girardianos, se debe llamar hominización.

El poder de hominización reside en la repetición de los sacrificios realizados con un espíritu de colaboración y armonía al que deben su fecundidad. Tesis que otorga a la antropología la dimensión temporal que le falta y concuerda con todas las religiones respecto a los orígenes de las sociedades. Los conflictos miméticos debieron de surgir con la máxima violencia a partir del momento en que la criatura humana cruzó cierto umbral de mimetismo y los mecanismos animales de protección frente a la violencia (*dominance patterns*) se hundieron. Pero esos conflictos produjeron enseguida su antídoto y dieron origen a mecanismos victimarios, divinidades y ritos sacrificiales que no sólo moderaron la violencia en el seno de los grupos humanos, sino que canalizaron sus energías en direcciones positivas, humanizadoras.[...] La exasperación de las rivalidades miméticas habría impedido la formación de sociedades humanas si, en el momento de su paroxismo, no hubiera producido su propio remedio. Dicho con otras palabras, si no hubiera actuado el mecanismo victimario o mecanismo del chivo expiatorio. Así pues, este mecanismo, del que a nuestro alrededor sólo podemos ver hoy atenuadas supervivencias, tuvo realmente que reconciliar a las comunidades dotándolas de un orden ritual y, a continuación, institucional que les asegurara la permanencia en el tiempo y una relativa estabilidad. Las sociedades humanas, pues, tuvieron que ser hijas de lo religioso. Y el propio *homo sapiens* tuvo también que ser hijo de formas aún rudimentarias del proceso que acabo de describir (VEOS:129-130).

La primera fase de la historia de la humanidad se ha desarrollado así a la sombra de los mitos y los rituales, del orden sagrado que ha conseguido aplacar eficazmente la tendencia conflictiva de la rivalidad mimética del hombre en una armonía social totalmente construida en torno al mecanismo del chivo expiatorio. La “humanidad hija de lo religioso” describe este tiempo cerrado, esta historia cíclica propia de los mitos del eterno retorno que reproducen las leyes inmemoriales de la muerte y la resurrección, y que el paradigma mimético explica gracias a la luz del crimen fundador. El balance girardiano de esta historia cíclica está marcado por cierta ambivalencia. Por un lado, esta época es oscura, en la medida en que la convivencia social debe su éxito a la *méconnaissance* compartido de la identidad de la violencia y lo sagrado, al éxito de la transfiguración mítico-ritual. Pero, por otro lado, el mecanismo del chivo expiatorio ha logrado asegurar la coexistencia de los hombres en un universo relativamente pacífico, por mucho que dicha paz sea la cara oculta de una violencia sacrificial cuyo fundamento humano se ignora gracias a la santificación de esa misma violencia.

En cualquier caso, parece que la estabilidad del sistema sacrificial y de la meritoria pacificación de la que disfruta el hábitat social por él creado depende enteramente de la *méconnaissance*. *Méconnaissance* que se traduce en la convicción socialmente compartida de

la culpabilidad de la víctima propiciatoria. Bastaría con atacar al cimiento de la ignorancia para derrumbar todo el sistema sacrificial. Y esto es lo que, según Girard, viene a provocar el judeocristianismo. El cristianismo es, ante todo, la Revelación de la verdad sobre la violencia. Y esta revelación es revelación de la inocencia de la víctima. Más aún, el cristianismo es la completa representación del ciclo mimético de la violencia humana y de sus consecuencias. Representación completa que comienza a presentarse en el Antiguo Testamento pero que sólo alcanza su plenitud en los textos evangélicos. Esta revelación se declina en revelación antropológica por cuanto que es revelación de la verdad del hombre:

En el orden antropológico, defino la revelación como la verdadera *representación* de lo que nunca había sido representado hasta el final, o lo había sido falsamente, el todos contra uno mimético, el mecanismo victimario, precedido de su antecedente, los escándalos “interdividuales”. Un mecanismo que en los mitos aparece siempre falsificado en detrimento de las víctimas y en beneficio de los perseguidores. En la Biblia la verdad es a menudo sugerida, evocada e incluso representada, pero sólo en parte, nunca de forma completa y perfecta. Tomados en su totalidad, los Evangelios *constituyen* muy literalmente esta representación (VEOS:179).

La afirmación de la inocencia de la víctima produce una alteración sistémica de gigantescas proporciones, un cataclismo que alterará el difícil equilibrio que hasta entonces había preservado la coexistencia de los hombres en virtud de la fecunda reconciliación lograda a costa de la *méconnaissance* humana de su propia violencia. Si la humanidad era hija de la mentira de lo religioso arcaico, nuestro mundo de hoy es hijo de la Revelación judeocristiana³⁷⁹.

En este sentido, la Revelación será interpretada en sintonía con el dividido juicio girardiano sobre el sistema sacrificial. Por un lado, la revelación libera a los hombres de las cadenas de la mentira confrontándoles a su propia violencia. Por otro lado, esa liberación destruirá para siempre la eficacia del mecanismo sacrificial, impidiendo la reconciliación de los hombres a costa de sus víctimas. Así es como interpreta Girard la frase de Cristo: “No vengo a traer la paz sino la espada”. De este modo, Girard interpreta esta revelación como una nueva creación, pues en cierta medida, todo vuelve a empezar para el hombre³⁸⁰.

³⁷⁹ "Bajo el efecto de una serie convergente de revelaciones, la humanidad salió entonces del mundo arcaico de la *méconnaissance* sacrificial, para entrar en el mundo moderno y después contemporáneo que es hoy el nuestro". C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.47.

³⁸⁰ “Desde un punto de vista cristiano se podría decir que es la creación la que vuelve a empezar, en cierto

Al destruir el mecanismo sacrificial, el judeocristianismo destruye también la máquina arcaica de la fabricación de dioses a través de sus víctimas asesinadas. Desde entonces, la afirmación de la inocencia de la víctima, la increencia en la causalidad diabólica, impedirá su sacralización posterior. La revelación se presenta así como el proceso paralelo de una desvictimización que es también desacralización, pues desde el momento en que ya no hay víctimas legítimas dejan de nacer también los dioses sacrificiales:

El Dios del monoteísmo está totalmente “desvictimizado”, mientras que el politeísmo es resultado del hecho de existir muchas fundaciones victimarias, a partir de las cuales se revelan más y más dioses inexistentes, divinidades que son falsas pero también protectoras, a pesar de todo y en razón del orden sacrificial cuyo respeto imponen. En el mundo arcaico, cada vez que funciona el mecanismo del chivo expiatorio, nace un nuevo dios. Pero desde el principio, el judaísmo es el rechazo absoluto de la máquina de fabricar dioses, y ello es así porque en el judaísmo Dios deja definitivamente de ser víctima, y las víctimas ya no se divinizan. Es esto lo que llamamos Revelación (OC:86).

La desacralización de la violencia humana producirá no sólo un nuevo espacio de convivencia sino también una nueva forma de relación del hombre con el mundo. El cristianismo, al desactivar toda forma de “causalidad diabólica”³⁸¹, libera la capacidad racional del hombre para conocer la naturaleza sin interferencias mítico-religiosas e inaugura el presupuesto de todo razonamiento científico.³⁸² En el plano ético, el cristianismo instaura una esfera inextirpable de corresponsabilidad recíproca y compartida, frente a la cual ningún chivo expiatorio podrá legítimamente interponerse³⁸³. Frente a la sacralización de la violencia, el cristianismo establecerá la inocencia de todas las víctimas, y con ella la denuncia de toda forma de acusación colectiva, que se recogerá en presupone la misma carga semántica de la expresión “chivo expiatorio”, instaurando así la legitimidad moral de la víctima de la que

modo. La creación dañada por el pecado” (CE:43).

³⁸¹ “Pregunta: La opinión más extendida es que el cristianismo no ha dejado de ir con retraso con respecto al desarrollo de la ciencia, [...] pero la verdad sea dicha, dice usted, en un nivel más profundo, es justo lo contrario, el cristianismo es el que hace posible la ciencia, desacralizando lo real, liberando a los hombres de todas las causalidades mágicas”. Respuesta: Exactamente” (CE:61-62).

³⁸² “Dejando de buscar chivos expiatorios, los hombres comienzan a buscar las causas de los fenómenos: es el comienzo del ascenso irresistible y universal de la ciencia”. (C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, op.cit., p.47). “Pregunta: Todo lo que usted dice aquí supone, pienso, que para inventar la ciencia y la tecnología, una desacralización radical de tipo evangélico era indispensable. Para envalentonarse a tratar todos los elementos naturales como objetos sometidos a leyes *naturales*, hacía falta primero que los dioses fueran expulsados”. Respuesta: En efecto” (DCC:350).

³⁸³ “Cristo ha retirado a los hombres sus muletas sacrificiales, y les ha dejado ante una elección terrible: o creer en la violencia, o dejar de creer” (AC:58).

beberá nuestro mundo moderno y contemporáneo, aunque sea para desviar dicha legitimidad al servicio de todo tipo de instrumentalizaciones ideológicas bastardas.

La desacralización radical del sistema sacrificial y de los falsos dioses de los mitos y los ritos procede, paradójicamente, del verdadero y único Dios³⁸⁴. “El cristianismo, es la increencia” (AC:58). Ahora bien, esto no supone que Girard desprecie el legado sacrificial de la humanidad, pues, como se ha visto, aun teñido con la mentira mítica, ha representado una etapa necesaria de la educación del hombre y de su propia comprensión del mimetismo³⁸⁵. De hecho, Girard destaca la progresividad de la Revelación, su “estrategia pedagógica”, que se manifiesta especialmente en el Antiguo Testamento, en su paulatina dulcificación del sacrificio hasta su definitiva erradicación (o inversión) con Cristo (y su Sacrificio)³⁸⁶. No hay cambio en Dios, sino diálogo entre el Logos del Amor y una humanidad libre. Sólo gracias a ese diálogo puede emerger lo Santo de las ruinas de lo sagrado arcaico. Sólo en virtud de este proceso puede el hombre escapar de la “religión que viene del hombre” para abrazar la verdad que viene de Dios³⁸⁷.

No veo a Dios como entidad cambiante. Estoy más bien a favor de una comprensión ontológica de Dios. Sin embargo, se trata de un Dios que tiene una estrategia pedagógica, si se puede hablar así; una

³⁸⁴ “Y, lo que el cristianismo dice, que es evidentemente muy paradójico, es que, esta revelación que desacraliza todo, es la única verdaderamente religiosa, la única verdaderamente divina” (CE:44).

³⁸⁵ “A mí me gustaría escribir una interpretación cristiana de la historia de la religión, que no sería más que una historia del sacrificio. En ella, yo pondría de manifiesto que las religiones antiguas sí educaron verdaderamente a la humanidad, arrancándola de la violencia arcaica. Pero también que más tarde Dios se convirtió Él mismo en víctima a fin de liberar al hombre de la ilusión de un Dios violento, ilusión que debe ser abolida a favor del conocimiento que Cristo recibe del Padre” (OC:101).

³⁸⁶ “Antes de proclamar, con Cristo, el final del sacrificio cruento, la Biblia muestra ya su dulcificación con el episodio del sacrificio de Isaac, que es anulado. Cuando éste dice a su padre: ‘He aquí el fuego y la leña, más ¿dónde está el cordero para el holocausto?’, la respuesta de Abraham es bastante sorprendente: ‘Dios proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío’ (Génesis 22, 7-8). Esta frase anuncia el hallazgo del carnero que reemplazaría, efectivamente, a Isaac, pero los cristianos han visto igualmente en ella una alusión profética a Cristo. ‘Dios proveerá’ quiere decir que Él mismo se dará en sacrificio para acabar de una vez por todas con la violencia sacrificial. No es ninguna cosa ridícula, sino espléndida, más bien. La gran escena del sacrificio de Abraham significa la renuncia al sacrificio del hijo (que al comienzo de la Biblia está por todas partes) y su sustitución por el sacrificio de un animal. Sin embargo, en la literatura profética pasamos ya a la siguiente etapa: los sacrificios animales han perdido su eficacia, y es así como en el salmo 40 el fiel se dirige a Dios con estas palabras: ‘Sacrificio y presente no te agradan; has abierto mis oídos; holocausto y expiación no has demandado. Entonces dije: He aquí, vengo’ (Salmos 40, 6-7). En otras palabras, la Biblia no sólo aporta la sustitución del objeto que debe ser sacrificado, sino incluso el final completo del orden sacrificial mismo, merced a Cristo, la víctima que consiente en serlo” (OC:90).

³⁸⁷ “El hombre no es siempre más que una denegación más o menos violenta de su violencia. Es a esto a lo que vuelve la religión que viene del hombre, por oposición a la que viene de Dios. Afirmando sin el menor equívoco, Jesús se enfrenta a la prohibición suprema de todo orden humano y hay que reducirlo al silencio” (DCC:233).

estrategia que, iniciándose en la religión arcaica, camina hacia la revelación cristiana. Es la única forma en que puede desarrollarse una humanidad libre. El problema se puede plantear en términos estrictamente lógicos, como lo hizo Sartre: Dios no puede existir, porque si Dios hubiese hecho al hombre, no habría podido crearle libre, y dado que el hombre es libre, es que no hay Dios. El sistema del chivo expiatorio muestra que Sartre se equivoca y que, aunque la imposibilidad a la que se refiere es real, Dios le da la vuelta a la dificultad permitiendo los sacrificios, gracias a los cuales los seres humanos se educan a sí mismos, en cierto modo, saliéndose fuera de su propia violencia. Pero nunca lo consiguen del todo, por lo que todos ellos tienen necesidad de Cristo, que viene a suplir sus insuficiencias. Son los hombres los que cambian, no Dios.[...] El Dios “pasajero e inmutable” del que hablan los pensadores que acabamos de citar no es sino la transformación gradual de lo sagrado, que se convierte en lo Santo. El Dios de la Biblia, que es primeramente el Dios de lo sagrado, se va transformando cada vez más en un Dios de santidad, ajeno a cualquier forma de violencia, en el Dios, en suma, de los Evangelios. El rechazo cristiano de la postura marcionita, es decir, la negativa cristiana a abandonar la Biblia de los judíos, el Antiguo Testamento, es justamente un signo de la conciencia en aumento de las comunidades antiguas. El Dios antiguo tiene todavía ciertos elementos componentes de violencia, pero que son necesarios para comprender que hay a la vez ruptura y continuidad entre lo religioso arcaico, sacrificial, y la revelación bíblica, que nos hace emerger fuera del sacrificio pero que no por ello nos autoriza a condenar los sacrificios como si no tuviésemos nada que ver, por naturaleza, con la violencia (OC:102-103).

Así pues, la Teología de la Historia girardiana se afirma, en un primer momento, como el resultado de este encuentro progresivo entre la libertad del Hombre y el ofrecimiento amoroso de Dios a los hombres para desvincularse de su propia violencia, pues “la historia no progresa sino mediante una serie de fracasos humanos, que son siempre compensados por nuevos esfuerzos de Dios por hacer entender aquello que realmente Él es” (CE:113).

“Resumiendo, los mitos antiguos están contra la víctima, mientras que la Biblia está a favor de ella” (OC:83). Pero la Revelación del cristianismo es, para Girard, algo más que la desacralización del sistema sacrificial victimario. Es, además, la más completa presentación de la antropología mimética de la que, en definitiva, la teoría mimética no es sino un avatar posterior.

La antropología mimética consiste en reconocer la naturaleza mimética del deseo y en sacar todas las consecuencias de dicho acontecimiento, en declarar inocente a la víctima única y en darse cuenta de que la Biblia y los Evangelios hicieron lo mismo antes de que lo hiciéramos nosotros, y -en definitiva- en reconocer que nos estamos guiando por ellos al hacerlo (OC:83).

Uno de los principales problemas de la teoría mimética consiste en la inversión entre el orden de su exposición (que sigue la cronología histórica) y el orden de la comprensión (que se origina en el gran acontecimiento de la revelación judeocristiana). Girard admite que algunos de los malentendidos generados por su teoría responden a este equívoco. Las interpretaciones girardianas sobre el mito están inspiradas por la interpretación bíblica y evangélica pero la exposición de la Revelación cristiana en la teoría mimética no se llegó a plasmar hasta después de la publicación de *La Violencia y lo Sagrado*, para no despertar las suspicacias de la Academia moderna contra una lectura “creyente” de la mitología arcaica. En el universo girardiano, esta cuestión no plantea mayor problema puesto que, como se ha observado, la Revelación cristiana es el fundamento mismo de aquello que la ciencia tiene de más característico, en la medida en que hereda y prolonga la desacralización y desmitificación cristiana de lo real. Pero los prejuicios ideológicos de la mentalidad moderna y posmoderna han condicionado, en gran medida, la estrategia de la presentación del paradigma mimético, además de deformar gravemente su recepción y acogida:

En efecto, el orden de la cronología histórica es contrario al orden de la comprensión. Es difícil aceptar el hecho de que los Evangelios puedan hacernos comprender incluso aquello que viene antes de su revelación. Hay más bien una tendencia a ver en ellos una posible clave para lo que viene, cronológicamente, después.[...] Los Evangelios son, pues, a la vez, lo que llega al final, desde un punto de vista cronológico y lo que viene al principio en el orden de la comprensión. En efecto, al desvelar la muerte de Cristo inocente, desvelan al mismo tiempo lo anterior: el mecanismo que designa y expulsa a un chivo expiatorio y la dinámica mimética que conduce a esta muerte.[...] Todo parte de los Evangelios y aboca a los Evangelios. ¿Cómo construir entonces un encadenamiento demostrativo comenzando por los Evangelios, para mostrar que el conocimiento de la teoría mimética, que en nuestro espíritu debía ser previo, proviene de hecho de los Evangelios? - Nos encontramos en la necesidad de ir y volver entre alfa y omega. Y estos movimientos constantes, estos vaivenes, obligan a redacciones en forma de caracol, de voluta, en espiral, que finalmente amenazan con ser desconcertantes e, incluso, incomprensibles para el lector (ALLE:62).

Así pues, se abordará a continuación la descripción de los elementos más notables de esa inteligencia cristiana del mimetismo, de esa revelación de una verdad del hombre que impedirá para siempre la reconstrucción del edificio mítico-sacrificial pues desmontará para siempre la *méconnaissance* de la que se nutre el mecanismo del chivo expiatorio. Esta inteligencia cristiana del mimetismo no se reduce únicamente a un aspecto parcial sino que incluirá la representación total del ciclo mimético a través de la exploración e iluminación de

todas sus fases.

Inteligencia cristiana del mimetismo

Mitos y Biblia: continuidad y ruptura

Se podría pensar que los análisis de Girard abonan la tesis de una esencial continuidad temática y narrativa entre los mitos y la Biblia. Y en efecto, el pensador franco-americano no esquiva semejante interpretación, sino que la refuerza con su propio argumentario. Para empezar, la dirección de las prohibiciones míticas encaja con el mismo molde de la inteligibilidad cristiana del mimetismo. “Si se analizan las prohibiciones de las sociedades arcaicas a la luz del décimo mandamiento, se comprueba que, sin llegar a ser tan lúcidas como éste, se esfuerzan asimismo por prohibir el deseo mimético y sus rivalidades” (VEOS:29). Por otro lado, tanto la idea del asesinato fundador como el origen violento de la fundación cultural y comunitaria se encuentran claramente reflejados en los dos modelos. “La doctrina del asesinato fundador no es sólo mítica, sino también bíblica” (VEOS:116).

Las convergencias entre los relatos míticos y las primeras exposiciones de la fe cristiana ya llamaron la atención de los contemporáneos paganos de las primeras comunidades cristianas. Girard subraya que esas analogías no sólo no fueron desalentadas por los evangelistas sino que se vieron claramente reforzadas por la lectura de la Pasión en términos muy cercanos a los del patrón mítico-sacrificial:

Ya en el Imperio romano, ciertos defensores del paganismo veían en la Pasión y la Resurrección de Jesucristo un *m^ythos* análogo a los de Osiris, Atis, Adonis, Ormuz, Dioniso y otros héroes y heroínas de los mitos llamados de muerte y resurrección.[...] Lejos de excluir esas equiparaciones, el lenguaje de los Evangelios las estimula: “De verdad os aseguro, si no coméis la carne del hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros”, dice Jesús. Y si hemos de creer a Juan, que las recoge (6,48-66), tales palabras asustaron de tal manera a los discípulos que muchos de ellos huyeron para no volver.[...] Lo que más recuerda en los Evangelios a los muertos y las reapariciones mitológicas de las víctimas únicas es la Pasión y la Resurrección de Jesucristo (VEOS:10-12).

La interpretación de la teoría mimética girardiana no ha dejado de subrayar la unidad argumental entre la estructura del texto mítico y la estructura del relato evangélico y bíblico.

No se trata de favorecer la tradición judeocristiana y considerar en principio su singularidad como algo demostrado, sino, al contrario, de precisar de entrada todas las semejanzas entre lo mítico, por un lado, y lo bíblico y lo evangélico, por otro. [...] Lejos de minimizar las semejanzas entre los mitos, por una parte, y lo judeocristiano, por otra, muestro que son aún más espectaculares de lo que los viejos teólogos pensaban. La violencia central de los mitos arcaicos es muy parecida a la que encontramos en numerosos relatos bíblicos, sobre todo en el de la Pasión de Cristo (VEOS:15).

Ahora bien, lejos de constituir una prueba de la convergencia de ambos discursos, Girard entiende que es más bien una prueba de lo contrario.

Si insisto primero en las similitudes, es para mostrar claramente que no me molesta en absoluto y que no busco escamotearlas. Que los primeros libros de la Biblia se apoyan en mitos muy análogos a aquellos que encontramos un poco por todas partes en el mundo es una certeza. Voy a intentar ahora mostrar que no solamente hay analogías. En el tratamiento bíblico de estos mitos, hay algo totalmente singular (DCC:206-207).

Aunque las temáticas de la violencia fundadora y del origen comunitario permitan trazar un parentesco verosímil, lo cierto es que el mensaje que se desprende de ambos metarrelatos es absolutamente diferente. “La equiparación de los textos bíblicos y cristianos con mitos es un error fácil de refutar. El carácter irreductible de la diferencia judeocristiana puede demostrarse” (VEOS:13).

Comenzando con el Génesis, la ley contra el asesinato que nace en la comunidad cainita responde a la voluntad divina de proteger a Caín, en el recuerdo de la inocencia de Abel. No se trata de repetir el asesinato fundador para obtener de la sangre sacrificial el unguento divino de la reconciliación, sino de acoger la vulnerabilidad de Caín con el manto protector de una ley que no pudo salvar la vida de Abel. “La narración de este asesinato no es un mito fundador, es la interpretación bíblica de todos los mitos fundadores” (VEOS:116). Girard viene a destacar que la ley cainita contra el asesinato, a diferencia de los rituales mítico-sacrificiales, no glorifica a los asesinos ni celebra su crimen fundador, sino que se erige en protección de todos los hombres (culpables o inocentes) en memoria de la víctima primordial, cuya inocencia se proclama en contra de la unanimidad acusadora de la religión arcaica. La fundación de la ciudad cainita es el primer símbolo de la inversión bíblica del mito y la prueba de una superioridad ética que marcará el provenir de la civilización humana:

Ahora que he matado a mi hermano, se dice Caín, “cualquiera que me encuentre me asesinará” (Génesis 4.14). [...] El asesinato enseña al asesino o asesinos una especie de sabiduría, una prudencia que modera su violencia. Aprovechándose de la calma momentánea que sigue al asesinato de Abel, Dios promulga la primera ley contra el homicidio: “Si alguien mata a Caín, será este vengado siete veces” (Génesis 4.15). Y esta primera ley constituye la base de la cultura cainita: cada vez que se cometa un nuevo asesinato, se inmolarán siete víctimas en honor de la víctima inicial, Abel. Más aún que el carácter abrumador de la retribución, lo que restablece la paz es la naturaleza ritual de la séptuple inmolación, su enraizamiento en la calma que sigue al asesinato inicial, la comunión unánime de la comunidad en el recuerdo de ese asesinato. La ley contra el asesinato no es otra cosa que la reedición del asesinato. Más que su naturaleza intrínseca, lo que le diferencia de la venganza salvaje es su espíritu. En lugar de ser una repetición vengadora, que suscite nuevos vengadores, es una repetición ritual, sacrificial, una repetición de la unidad forjada en la unanimidad, una ceremonia en la que participa toda la comunidad. Por tenue y precaria que pueda parecer la diferencia entre repetición ritual y repetición vengadora, no deja por ello de tener una enorme importancia, de contener ya en su seno todas las diferencias que posteriormente aparecerán. [...] Como ha señalado James Williams, el “signo de Caín es el signo de la civilización. Es el signo del homicida protegido por Dios”³⁸⁸ (VEOS:117-118).

Así pues, los redactores del Génesis han adoptado y adaptado el relato mítico omnipresente de las culturas arcaicas para subvertirlo en su misma raíz. Esa subversión obedece fundamentalmente a la estructura de las relaciones entre la víctima y la comunidad perseguidora. La Biblia toma partido por los perseguidos e invierte la dinámica del texto mítico, eco de la voz unánime y asesina de la masa:

La hipótesis más limpia para esclarecer la estructura del texto mítico es también la más corriente. Los redactores del Génesis han adaptado y modificado una mitología preexistente en el espíritu que les es propio. Y este espíritu consiste, con toda evidencia, en invertir las relaciones entre la víctima y la comunidad perseguidora (DCC:215).

El contraste entre los dos planteamientos (el mítico y el bíblico) sobresale especialmente tras la comparación con el mito fundacional de Roma. El mito toma partido por el asesino, que asume los plenos poderes fundacionales por su condición de sacrificador. Remo no es una víctima sino el culpable de una transgresión que el sacrificio ha saldado. Al sacrificador le corresponde también el poder legislativo, pues la ley nace del asesinato. Frente a esta concepción, Caín es presentado como el transgresor de una ley divina anterior que, pese a todo, protege al agresor de futuras violencias. Ni la víctima es sacralizada ni el acto

³⁸⁸ J. Williams, *The Bible, Violence and the Sacred*, Harper, San Francisco, 1991, p.185.

homicida es legitimado. Por primera vez, la voz de la víctima es escuchada por un Dios misericordioso, y la ley humana se alza en su recuerdo, sin dejar por ello de subrayar el carácter fundacional de la violencia fratricida.

En el mito romano, el asesinato de Remo nos aparece como un acto tal vez lamentable pero justificado por la transgresión de la víctima.[...] Rómulo está por tanto justificado. Aparece como sacrificador y gran sacerdote; esto refleja que encarna la potencia romana bajo todas sus formas. El legislativo, el judicial y el militar no se distinguen todavía de lo religioso; todo está ya ahí. En el mito de Caín, al contrario, incluso si dispone en el fondo de los mismos poderes,[...], Caín nos es presentado como un vulgar asesino. El hecho de que el primer asesinato produzca el primer desarrollo cultural de la humanidad no redime en absoluto al o a los asesinos a los ojos del texto bíblico. El carácter fundador del asesinato se significa también netamente e incluso más netamente que los mitos no bíblicos pero hay otra cosa y es el juicio moral. La condena del asesinato prevalece sobre cualquier otra consideración. “¿Dónde está tu hermano Abel?” (DCC:209-210).

Para Girard, encontramos en el relato veterotestamentario el origen primordial de la moderna preocupación por las víctimas. “Max Weber, pienso, lo ha conseguido ver mejor que nadie. En su gran libro inacabado sobre el judaísmo antiguo constata en varios momentos una tendencia indudable... a situarse moralmente del lado de las víctimas, a tomar partido y defensa de las víctimas” (DCC:210). No es sólo que la posición de la víctima asuma el papel protagonista y central del discurso moral, es la propia designación de la condición de víctima la que aparece por primera vez. Y tras ella, se inaugura una larga tradición judía de defensa y recuerdo de víctimas asesinadas. Con ella, se afirma también la condena de la cultura cainita de la violencia, llamada a recaer en la indiferenciación de la rivalidad y el odio. Dios no es la víctima sacralizada por el asesinato, sino el Padre justo y severo que clama por la sangre derramada por todos los inocentes:

Es a la iniciativa de los redactores judíos, a su reorganización crítica, ciertamente, a la que hay que atribuir la afirmación de que la víctima es inocente y de que la cultura fundada en el asesinato conserva desde el principio hasta el final un carácter asesino que termina por revolverse contra ella y destruirla, una vez agotadas las virtudes ordenadoras y sacrificiales del origen violento. No se trata de una conjetura. Abel no es sino el primero en una larga lista de víctimas exhumadas por la Biblia y exoneradas de una culpabilidad que frecuentemente les es imputada por la colectividad entera. “¡Escucha la sangre de tu hermano gritar hacia mí desde la tierra!” (DCC:212).

Los mitos y la Biblia describen el mismo proceso mimético de la violencia, narran una

misma historia marcada por el guión del ciclo mimético en cada una de sus fases. Lo que varía radicalmente es la interpretación de esos hechos:

La especificidad de lo bíblico no consiste en brindar la realidad con alegres colores y minimizar el poder del mal, sino en interpretar objetivamente el todos contra uno mimético, en descubrir el papel desempeñado por el contagio en las estructuras de un mundo donde aún no hay más que mitos. En el universo bíblico, como regla general, los hombres son tan violentos como en el de los mitos, y abundan también en él los mecanismos victimarios. Lo que es distinto, en cambio, es la Biblia, la interpretación bíblica de esos fenómenos (VEOS:155).

Es la justificación o la denuncia de los hechos narrados lo que separa radicalmente ambos metarrelatos y, por consiguiente, la inocencia o culpabilidad de la víctima frente a las multitudes. “Lo esencial, que nadie ve,[...] es que, en los mitos, la víctima, antes de ser divina, es culpable; mientras que, en el contexto de la Biblia, lo que sucede es que es inocente, queda claro que ha sido acusado en falso. [...]. [...], es lo único que, para mí, es realmente esencial” (OC:94). Los mitos siempre avalan las acusaciones que legitiman la violencia, mientras que la Biblia rechaza las falsas acusaciones vertidas contra los inocentes perseguidos. Para Girard, el imaginario colectivo moderno retoma, sin saberlo, el relato mítico, prolongando, bajo otros ropajes (cientificistas, psicologistas, biologicistas), la *méconnaissance* arcaica sobre la violencia, volviendo a encubirla con la capa de los mismos pretextos que envolvían las acusaciones míticas:

El mito y la historia bíblica difieren radicalmente en la decisiva cuestión planteada por la violencia colectiva, la de su legitimidad o ilegitimidad. En el mito las expulsiones del héroe están siempre justificadas. En el relato bíblico nunca. La violencia colectiva es injustificable.[...] En el mito la víctima siempre se equivoca y sus perseguidores siempre tienen razón. En la Biblia ocurre lo contrario: [...]. Para los universos míticos, y el universo moderno donde éstos se prolongan (el psicoanálisis, por ejemplo), tales acusaciones son legítimas. Según ellos, todo el mundo es más o menos culpable de parricidio e incesto, aunque sólo sea en el nivel del deseo. - El relato bíblico se niega a tomar en serio esta acusación reconoce en ella la obsesión característica de las multitudes histéricas frente a quienes, por un quítame allá esas pajas, convierten en sus víctimas. [...] Pero la cuestión planteada es la misma. ¿Merece el héroe ser expulsado? El mito responde siempre “sí”, y el relato bíblico responde “no, no y no”. La carrera de Edipo concluye con una expulsión cuyo carácter definitivo confirma su culpabilidad. La de José termina con un triunfo cuyo carácter definitivo confirma su inocencia. La naturaleza sistemática de la oposición entre el mito y el relato bíblico indica que éste obedece a una inspiración antimitológica. Una inspiración que dice sobre los mitos algo esencial y que en la perspectiva adoptada

por el relato resulta invisible. Los mitos condenan siempre a víctimas carentes de apoyo y universalmente aplastadas. Víctimas de masas exaltadas, incapaces de descubrir y criticar su propia tendencia a expulsar y asesinar a seres indefensos, chivos expiatorios considerados por ellas culpables de delitos que responden siempre a idénticos estereotipos: parricidios, incestos, bestiales fornicaciones y otras horrendas fechorías cuya constante e inverosímil recurrencia denota su absurdidad (VEOS:148-149).

El proceso de la Revelación divina se da en dos partes, en estricta continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento³⁸⁹. Sin embargo, la tesis girardiana ofrece un particular contenido al escolio de Gómez Dávila: “El paganismo es el Otro Antiguo Testamento de la Iglesia”³⁹⁰. En efecto, la transición del mito a la Biblia ocupa un lugar destacado en la pedagogía de la Revelación divina a los hombres:

Históricamente, se da en dos fases: hay primeramente una transición del mito a la Biblia, en la que Dios se desvictimiza y las víctimas se desdivinizan, como acabo de decir; y viene después la plena Revelación del Evangelio. Dios participa entonces de la experiencia de la víctima, pero esta vez deliberadamente, para liberar al hombre de su violencia (OC:86-87).

La unidad de la Revelación en los dos Testamentos se halla en la defensa de la víctima. “Las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no adquieren sentido más que a partir de la víctima.[...] Este es el verdadero lazo profético entre el Antiguo y el Nuevo Testamento” (ALLE:79). Esta defensa de la víctima inocente hermana radicalmente al conjunto de la Revelación judeocristiana y la separa de todos los precedentes arcaicos y míticos. “El Antiguo Testamento contiene unos cuantos dramas que narran el asesinato de la víctima única del mismo modo que lo hacen los Evangelios, es decir, poniendo de manifiesto

³⁸⁹ El antimarcionismo de Girard es rotundo y sin fisuras. “Parece que se me acusa también de ‘marcionismo’, es decir, de la herejía que consiste en eliminar el Antiguo Testamento: no se puede uno equivocar de manera más completa sobre mi trabajo” (CE:114). La defensa de Girard de la elección divina del pueblo judío encaja perfectamente con su interpretación de la Escritura Sagrada y del canon de la Iglesia. “Los judíos son el pueblo elegido. En la Epístola a los romanos, San Pablo afirma que la elección es irrevocable. La historia, en el sentido más concreto posible, juega un papel esencial. Basta leer la Biblia para comprender que, a pesar de su ‘cerrazón’, Israel ha tenido la tarea de deshacerse de los sacrificios de niños, de la prostitución sagrada, del tipo de religión que se llevaba por doquier alrededor de él, en el Medio Oriente y en el mundo entero” (CE:91). La “superioridad” intelectual y moral de los judíos obedece, de acuerdo con la lectura girardiana, a su adelanto en su interpretación antisacrificial: “En cuanto a eso que usted llama el “éxito” económico de los judíos, sin duda puede explicarse en parte por el hecho de que la Biblia es, como hemos dicho, un trayecto entre los sacrificial y lo no-sacrificial, que comporta numerosos textos que se anticipan ya a los Evangelios. En cierto sentido, ¡tienen 2000 años de ventaja! ¡Vea hasta qué punto los judíos de la Edad Media estaban liberados del pensamiento mágico en relación con los cristianos! Su superioridad intelectual viene de ahí. Sus tradiciones son desde hace mucho tiempo favorables al estudio, al ejercicio del pensamiento crítico” (CE:92-93).

³⁹⁰ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, Atalanta, Madrid, 2009, p. 225.

la inocencia de las víctimas de lo colectivo” (OC:92). Así, la Revelación cristiana representa la coronación definitiva de la economía de la salvación manifestada en la pedagogía progresiva del mensaje divino y en su llamamiento a los hombres para librarse de su propia violencia:

La Revelación cristiana, en su más alto sentido, es siempre consciente de estar precedida por la revelación bíblica y de ser, fundamentalmente, de la misma naturaleza que ésta, de proceder del mismo tipo de intuición. [...] La Revelación evangélica representa el advenimiento definitivo de una verdad ya parcialmente accesible en el Antiguo Testamento, pero cuya culminación exige la buena nueva del propio Dios aceptando asumir el papel de víctima de una persecución colectiva para salvar así a la humanidad. Ese Dios que, de nuevo, se convierte en víctima no es un Dios mítico más, es el Dios único e infinitamente bueno del Antiguo Testamento (VEOS:171-172).

Lo cristiano y la mimesis

La teoría mimética se presenta nada menos que como ciencia del hombre, y más particularmente como ciencia de las relaciones humanas. La tesis es, ya de por sí, suficientemente escandalosa, máxime en época de desfundamentación y deconstrucción metafísica. Pero el escándalo de Girard no acaba ahí. No solamente reivindica la Verdad (con mayúsculas) de su teoría, sino que también localiza la fuente originaria de esa Verdad: el saber evangélico sobre el hombre. En este punto, Girard retoma la posición de Simone Weil: antes de ser una ciencia sobre Dios, los Evangelios contienen una teoría sobre el hombre³⁹¹. “La Cruz no es solamente el saber sobre Dios, sino en primer lugar un saber sobre el hombre³⁹² (ALLE:99). Un saber en el que, según Girard, se encierra toda la verdad sobre el deseo mimético, la rivalidad y la violencia humanas, que la teoría mimética se esfuerza en estructurar con el rigor de un genuino paradigma científico. “Lejos de ser demasiado absurdo para merecer nuestra atención, el tema evangélico contiene un saber sin parangón sobre las relaciones entre los hombres y las sociedades resultantes de esas relaciones” (VEOS:65). Así, la verdadera y única ciencia, nos dice Girard, está en los Evangelios. Lo que él hace no es sino repetir lo que los Evangelios llevan diciendo y recordando desde hace dos milenios. El

³⁹¹ “Simone Weil sugiere, como ya he dicho, que, más que ser una teoría sobre Dios, los Evangelios son una teoría sobre el hombre” (VEOS:235).

³⁹² Sin embargo, matiza que esa antropología cristiana no es toda la Revelación, aunque sí una parte fundamental e imprescindible: “Existe una dimensión antropológica del texto evangélico. No he dicho nunca que constituya el todo de la revelación cristiana, pero creo que sin ella el cristianismo no podría ser lo que es. Resultaría incoherente en terrenos en los que no tiene por qué serlo. Al faltar esta dimensión, se perdería un aspecto esencial de la humanidad misma de Cristo, de su Encarnación” (RA:191).

problema es que los hombres no escuchan. Y de la misma forma que no escuchan a los Evangelios, tampoco escucharán la teoría mimética. Girard hace suyo, en este sentido, el “fracaso” del cristianismo y anticipa la incomprensión y el rechazo que generará su propia concepción del hombre, de la historia y del mundo³⁹³.

Lo más sorprendente es que ni siquiera los cristianos han sido conscientes de la superioridad de la fe que profesaban y de la concepción del hombre que incorporaba. El complejo de inferioridad cristiano frente al saber griego y pagano prefigura el anticristianismo moderno. Girard llega incluso a acusar a cierta teología cristiana de haber rechazado la antropología cristiana para inscribirse en la continuidad de la falsa antropología pagana heredada del saber mitológico³⁹⁴. Para Girard, los Evangelios ofrecen todo el recorrido del ciclo mimético, desde el deseo hasta el orden sagrado surgido del mecanismo victimario. Son “algo así como un mapa de carreteras de las crisis miméticas y su resolución mítico-ritual, una guía que permite circular por lo religioso arcaico sin extraviarse” (VEOS:236). Nos aportan “todos los elementos del análisis mimético que las falsas mistificaciones modernas eliminan” (CE:123). Desde esta perspectiva, los Evangelios pueden asumir el rango de auténtica ciencia antropológico-mimética:

Los Evangelios nos muestran todo tipo de relaciones humanas que a primera vista parecen incomprensibles, básicamente irracionales, pero que pueden y deben reducirse, en último término, a la unidad de un único e idéntico factor, el mimetismo, fuente primera de lo que desgarrar a los hombres, de sus deseos, de sus rivalidades, de sus malentendidos trágicos y grotescos, fuente de todo desorden, por consiguiente, pero asimismo de todo orden a través de los chivos expiatorios, víctimas espontáneamente reconciliadoras pues congregan en contra de ellas, en un paroxismo final siempre mimético pero unánime, a todos aquellos a quienes unos efectos miméticos anteriores y menos fuertes habían enfrentado entre sí (CHE:216).

La inteligencia cristiana del mimetismo comienza, por supuesto, en su aguda e

³⁹³ Esta tesis, que podríamos llamar “epistemo-masoquista” de la teoría mimética, no se ha cumplido en los términos previstos por Girard. Pese a sus detractores (¿y qué teorías no los tienen?), incluso pese a la violencia dialéctica de ciertas contestaciones, no se puede negar que tanto Girard como su propia teoría mimética han recibido, si no el consenso de la Academia, sí al menos un reconocimiento digno de consideración.

³⁹⁴ “Pienso que debemos tomar muy en serio este concepto de amor, que, en el cristianismo, es la rehabilitación de la víctima acusada injustamente, la verdad misma, la verdad antropológica y la verdad cristiana. Y pienso que esta verdad antropológica puede dar al cristianismo la antropología que merece. Ya que tradicionalmente, la teología cristiana, justa en sí misma, se ha fundado en una antropología “errónea”: la antropología griega, una antropología pagana, que no ve la responsabilidad del hombre en tanto que ser violento. Creo, al contrario, que conviene dar por fin a la teología cristiana la antropología que merece”. R.

incomparable concepción sobre el mimetismo del deseo humano, que en el texto sagrado se encuentra directamente vinculado con el relato de la Creación y la caída en el pecado original de nuestros primeros padres³⁹⁵. El deseo del hombre es creado por Dios y para Dios. Pero la tentación satánica de la serpiente desviará el mimetismo original, orientado por la obra creadora de Dios hacia el modelo divino, hacia una copia humana representada en el modelo del prójimo.

En el Génesis, el deseo está claramente representado como siendo de naturaleza mimética: Eva es incitada a comer la manzana por la serpiente, y Adán desea ese mismo objeto, a través de Eva que actúa de mediadora, en una cadena mimética evidente³⁹⁶ (OC:60)

Ahora bien, la promesa de perfección metafísica y trascendente se conserva en el deseo mimético originado tras el pecado: “seréis como dioses”. Lo relevante es cómo se afirma en la esencia misma del deseo el llamamiento hacia el Otro, su alteridad sustantiva y definitoria.

[...] el cristianismo orienta la existencia hacia un punto de fuga, bien hacia Dios, bien hacia el *Otro*. Elegir significa siempre elegirse un modelo y la auténtica libertad se sitúa en la alternativa fundamental entre modelo humano y modelo divino. -El impulso del alma hacia Dios es inseparable de un descenso hacia uno mismo. Inversamente, el repliegue del orgullo es inseparable de un movimiento pánico hacia el *Otro* (MR:58).

Así, en la antropología del Génesis se identifican por primera vez el deseo mimético (que es deseo según el Otro, por el Otro y hacia el Otro) y el deseo metafísico (pues es deseo de Ser como el Otro), al tiempo que se prefigura la oposición entre las categorías girardianas de trascendencia vertical y trascendencia desviada³⁹⁷, una oposición que retomarán todos los grandes novelistas del deseo humano, sean o no cristianos³⁹⁸. “Los hombres desean según el *Otro* para escapar al sentimiento de lo particular; eligen unos dioses de recambio porque no

Girard, G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, Flammarion, Paris, 2009, pp.58-59.

³⁹⁵ “Para percibir su antigüedad podemos remontarnos al relato de la Caída en el Génesis, [...]” (VEOS:23). “Con él se designa el deseo de Eva por el fruto prohibido, el deseo que condujo al pecado original” (VEOS:24).

³⁹⁶ También Oughourlian ha desarrollado la tesis del deseo mimético en el jardín del Edén: “He explicado en que esto es lo que se produce en el jardín del Edén”. J.-M Oughourlian, *Notre troisième cerveau. La nouvelle révolution psychologique*, op.cit., pp. 46-47.

³⁹⁷ “La trascendencia desviada es una caricatura de la trascendencia vertical. No hay un solo elemento de esta mística invertida que no tenga su correspondencia luminosa en la verdad cristiana” (MR:60).

³⁹⁸ “Las oposiciones y las analogías entre las dos trascendencias reaparecen en todos los novelistas del deseo

pueden renunciar al infinito” (MR:63-64). El pecado original extravía la dirección vertical trascendente de nuestra naturaleza creada, pero conserva la huella y la promesa de divinidad, que los hombres intentarán calmar, desde entonces, con la copia imperfecta de los modelos humanos que suplantán y usurpan la posición de la perfección divina. De ahí que Girard nos advierta que los hombres serán dioses los unos para los otros, retomando la sentencia de Scheler: los hombres necesitan un Dios o un ídolo. Este programa anticipa el mal moderno del que sufre el hombre en la época de la mediación interna, mal de una indiferenciación que, no por casualidad, coincide con la orgullosa proclamación de la “muerte de Dios”³⁹⁹. La nostalgia del paraíso se refleja en los bienes terrestres y la felicidad mundana. “A medida que el cielo se des Puebla, lo sagrado refluyen sobre la tierra” (MR:61). Pero el paraíso prometido por las ilusiones metafísicas humanas no puede reconstruir sino un verdadero infierno:

En el mundo de mañana, afirman los falsos profetas, *los hombres serán dioses los unos para los otros*. [...] Creen anunciar el paraíso pero hablan del infierno, el infierno en el cual ellos mismos están a punto de hundirse. [...]. Aísla al individuo de todos los bienes terrestres; abre, entre él y el aquí-abajo un abismo más profundo que el antiguo más allá. La superficie de la tierra en la que habitan los *Otros* se convierte en un paraíso inaccesible (MR:60-61).

La profunda compresión del papel central del mimetismo que gobierna el deseo en las relaciones humanas se percibe especialmente en la presentación general y disposición de las normas religiosas y morales que se encuentran en el Decálogo. Según la hermenéutica girardiana, la línea argumentativa de los mandatos de la ley mosaica son inseparables de una “concepción original y desconocida del deseo y sus conflictos”, que confirman la continuidad con el relato de la caída de nuestros primeros padres: el deseo mimético es la fuente principal de los conflictos humanos. De ahí que la moral religiosa, que es también moral social, se edifique a partir de la prohibición del deseo mimético entre los hombres, así como de sus consecuencias más graves para la convivencia social:

Un análisis atento de la Biblia y los Evangelios muestra la existencia en ellos de una concepción original y desconocida del deseo y sus conflictos. Para percibir su antigüedad podemos remontarnos al relato de la caída en el Génesis, o a la segunda mitad del decálogo, toda ella dedicada a la prohibición de la violencia contra prójimo. Los mandamientos sexto, séptimo, octavo y noveno son tan sencillos

según el *Otro*, se han o no cristianos” (MR:61).

³⁹⁹ “Detrás de todas las doctrinas occidentales que se suceden desde hace dos o tres siglos aparece siempre el mismo principio: Dios ha muerto, el hombre debe ocupar su lugar. La tentación del orgullo es eterna pero

como breves. Prohíben las violencias más graves según su orden gravedad: - No matarás. - No adulterarás. No hurtarás.- No depondrás contra tu prójimo testimonio falso. - El décimo y último mandamiento destaca respecto de los anteriores por su longitud y su objeto: en lugar de prohibir una *acción*, prohíbe un *deseo*: - No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás su mujer, ni su siervo, ni su criada, ni su toro, ni su asno, ni nada de lo que a tu prójimo pertenece (Éxodo 20, 17). - Sin ser completamente erróneas, algunas traducciones de la Biblia conducen al lector por una falsa pista. En principio, el verbo “codiciar” sugiere que se trata aquí de un deseo fuera de lo común, un deseo perverso, reservado a los pecadores impenitentes. Pero el término hebreo traducido por “codiciar” significa, sencillamente, “desear”. Con él se designa el deseo de Eva por el fruto prohibido, el deseo que condujo al pecado original. La idea de que el decálogo dedique su mandamiento supremo, el más largo de todos, a la prohibición de un deseo marginal, reservado a una minoría, es difícilmente creíble. El décimo mandamiento tiene que referirse a un deseo común a todos los hombres, el deseo por antonomasia (VEOS:23-24).

El décimo mandamiento de la ley mosaica es analizado con detenimiento por Girard. Su redacción parece indicar la huella del “proceso intelectual de su elaboración”, que denota un conocimiento profundo y sin parangón de la lógica interna del deseo y su dinamismo propio. Así, se percibe que el papel de los objetos codiciados son progresivamente apartados, en la intención del legislador, del contenido de la redacción del mandamiento para ceder su sitio al verdadero protagonista de un antagonismo que es mimético: el prójimo⁴⁰⁰. De este modo, todo el decálogo se articula en virtud de la definición y comprensión de lo que la teoría mimética define específicamente como deseo mimético:

Al leer el décimo mandamiento, se tiene la impresión de estar asistiendo al proceso intelectual de su elaboración. Para impedir a los hombres que luchan entre sí, el legislador intenta primero prohibirles todos los objetos que sin cesar se están disputando, y decide para ello confeccionar su lista. Pero enseguida cae en la cuenta de que esos objetos son demasiado numerosos: es imposible enumerarlos todos. En vista de lo cual se detiene en su camino, renuncia a hacer hincapié en los objetos, que cambian constantemente, y se vuelve hacia aquello, o más bien hacia aquel, que siempre está presente: el prójimo, el vecino, el ser de quien, sin duda, se desea *todo lo que es suyo*. Si los objetos que deseamos pertenecen siempre al prójimo, es éste, evidentemente, quien los hace deseables.[...] Aun sin definirlo explícitamente, lo que el décimo mandamiento esboza es una “revolución copernicana” en la inteligencia del deseo. Creemos que el deseo es objetivo o subjetivo, pero, en realidad, depende de otro

increíblemente orquestada y amplificada, se hace, en la época moderna irresistible” (MR:56).

⁴⁰⁰ “Si el decálogo dedica su último mandamiento a prohibir el deseo de los bienes del prójimo, es porque reconoce en él, lúcidamente, al responsable de las violencias prohibidas en los cuatro mandamientos anteriores. - Si no se desearan los bienes del prójimo, nadie sería nunca culpable de homicidio, ni de adulterio, ni de robo, ni de falso testimonio. Si se respetara el décimo mandamiento, los cuatro anteriores serían superfluos” (VEOS:28-

que da valor a los objetos: el tercero más próximo, el prójimo. De modo que, para mantener la paz entre los hombres, hay que definir lo prohibido en función de este temible hecho probado: el prójimo es el modelo de nuestros deseos. Eso es lo que llamo deseo mimético (VEOS:26).

Así pues, en la estructuración del decálogo se jerarquizan las prohibiciones a partir del deseo mimético hasta llegar a la violencia contra el prójimo, es decir, se establece un recorrido moral que parte de la prevención de la violencia en el fuero interno del corazón del hombre hasta llegar a sus consecuencias violentas en el orden relacional y colectivo, siendo así que el sentido de la exposición comienza por la prohibición de las peores violencias hasta avanzar, gradualmente, hacia la causa de tales violencias: el deseo emulativo.

En lugar de comenzar por la causa y continuar por las consecuencias, como se haría en una exposición filosófica, el decálogo sigue el orden inverso. Se previene primero frente a lo que más prisa corre: para alejar la violencia, prohíbe las acciones violentas (VEOS:29).

De este modo, la inteligencia veterotestamentaria del deseo no agota su análisis mimético en las profundidades de la psicología interna, sino que ofrece, además, todos los elementos de una antropología intersubjetiva que se coronará con una tesis sobre el origen violento de la primera cultura y ciudad humanas, nacida, en plena coherencia con la lectura mítica, del asesinato fundador provocado por la rivalidad mimético-fraterna, expresión social del pecado de nuestros primeros padres. “El pecado original es el mal uso de la mimesis, y el mecanismo mimético es la consecuencia esencial de ese mismo uso en el plano colectivo” (OC:85). Así pues, el relato contenido en el Génesis nos ofrece una potente y profunda lectura de las consecuencias conflictivas del deseo humano, y su papel fundacional.

El pecado original comienza a nivel del individuo en el Génesis, con Adán y Eva, pero continúa inmediatamente en el plano colectivo con Caín y Abel: el homicidio del hermano, es la creación de la cultura humana, ¿no es así? Todo el sistema mimético está allí, y los Evangelios lo dicen (CE:43).

Al fin y al cabo, si en el jardín del Edén se reflejaba el nacimiento de un deseo mimético orgulloso y soberbio en búsqueda de una autodivinización contra Dios (es decir, que situaba a Dios como modelo y obstáculo), en el relato del asesinato de Abel ya asistimos a la violencia surgida de la rivalidad mimética entre hermanos, esto es, la rivalidad mimética

propia de la mediación interna, que necesariamente se acompaña de envidia y odio⁴⁰¹. El paradigma de la fraternidad violenta encuentra su modelo original y más potente en el molde de la fraternidad violenta cainita, a la que debemos también el arquetipo de la fundación de la cultura y de la ciudad del hombre, que comparte la línea argumental de otros metarrelatos fundacionales de los mitos clásicos. A partir de la fundación de la comunidad cainita nacida por el asesinato fratricida, se establecen las reglas y prohibiciones que definen el orden jerárquico y diferenciador para evitar el riesgo de recaída en las rivalidades miméticas:

El mito de Caín, como se ve, se presenta de forma clásica. Uno de los dos hermanos mata al otro y la comunidad cainita es fundada. Se pregunta a menudo por qué Yahvé, aunque condena el asesinato, responde al llamamiento del asesino. Éste le dice: “El primero que venga me matará” y Yahvé responde: “También, si alguien mata a Caín, se le vengará siete veces”. Dios mismo interviene y, en respuesta al asesinato fundador, enuncia la ley contra el asesinato. Esta intervención revela, me parece, que el asesinato decisivo, aquí como en cualquier parte, tiene un carácter fundador. Y quien dice fundador dice diferenciador, y es por eso que inmediatamente después, tenemos estas palabras: “Y Yahvé puso un signo sobre Caín, para que el primer llegado no le pegara”. Veo ahí el establecimiento de un sistema diferencial que desincentiva, como siempre, la rivalidad mimética y el conflicto generalizado (DCC:208-209).

La comprensión judeocristiana del mimetismo se declina en aguda interpretación del conflicto y de la violencia humanas. “El legislador que prohíbe el deseo de los bienes del prójimo se esfuerza por resolver el problema número uno de toda comunidad humana: la violencia interna” (VEOS:25). Empero, la particularidad de la hermenéutica cristiana de la violencia consiste, a diferencia del enfoque mítico-sacrificial, en su empeño en denunciar la mirada acusadora propia del mecanismo del chivo expiatorio hacia víctimas inocentes a las que se les imputa el desorden social surgido de la rivalidad mimética, para focalizarla en la propia responsabilidad moral de la persona⁴⁰². La crítica anticristiana moderna se recrea en esta lectura “culpabilizadora” de la moral judeocristiana sin percibir que su elaboración

⁴⁰¹ “Más tarde, se da un componente esencial de envidia en el asesinato de Abel por su hermano Caín, y la envidia no es más que rivalidad mimética” (OC:60).

⁴⁰² Encontramos una feliz y actualísima exposición de esta concepción, de claras resonancias girardianas, en el punto 120 del Compendio de la Doctrina social de la Iglesia, que articula sintéticamente el hilo conductor que liga la doctrina del pecado con la lógica del chivo expiatorio: “La doctrina del pecado original, que enseña la universalidad del pecado, tiene una importancia fundamental: «Si decimos: “No tenemos pecado”, nos engañamos y la verdad no está en nosotros » (1 Jn 1,8). Esta doctrina induce al hombre a no permanecer en la culpa y a no tomarla a la ligera, buscando continuamente chivos expiatorios en los demás y justificaciones en el ambiente, la herencia, las instituciones, las estructuras y las relaciones. Se trata de una enseñanza que desenmascara tales engaños”. Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*,

responde a la condena de toda forma de persecución injusta que pretende conseguir la pacificación comunitaria a costa de exonerar a los hombres de su propia violencia perseguidora:

El cristianismo reenvía a los hombres la violencia que ellos han proyectado siempre sobre sus divinidades. Es por eso por lo que le acusamos de culpabilizarnos. Y en ese punto tenemos razón, pero el relato evangélico tiene más razón todavía, pues, por defender nuestras víctimas está obligado a condenar a sus perseguidores, es decir, a nosotros mismos (CE:110).

Sólo el cristianismo coloca al hombre y a su libertad en el centro de su propia violencia, por mucho que dicha libertad quede condicionada por el pecado original que orienta al deseo mimético. Tanto las concepciones míticas como las muy modernas lecturas científicas tienden a exculpar al hombre de su violencia, abonando así el terreno para el resurgimiento permanente de nuevos ciclos de violencia plenamente legitimados por la doxa hegemónica del momento (mítico-científica). En el fondo, la base mítico-sacrificial de la mentira arcaica se acomoda perfectamente a las nuevas modelizaciones de las vulgatas dogmáticas modernas, que alimentan lo que Dalmacio Negro ha llamado la invención del “modo ideológico del pensamiento”⁴⁰³, y que se articulan en infinidad de modalidades que comparten siempre un rasgo común: o bien ignoran la violencia o bien la consideran un dato que escapa a la responsabilidad humana:

La palabra evangélica es la única que verdaderamente se plantea el problema de la violencia humana. En las demás reflexiones sobre el hombre la cuestión de la violencia es resuelta antes incluso de plantearse. O bien se la considera divina, y entonces es cosa de mitos, o bien se atribuye a la naturaleza humana, y en tal caso se trata de biología, o bien queda reservada para ciertos hombres -que constituyen entonces excelentes chivos expiatorios-, en cuyo caso se trata de ideologías, o bien, en fin, se la considera demasiado accidental e imprevisible para que el saber humano la tenga en cuenta: nuestra buena y vieja filosofía de la Ilustración (VEOS:237).

La superioridad moral del cristianismo, frente a las imperfectas y limitadas (aunque cargadas de huellas miméticas valiosas) lecturas mítico-sacrificiales, se cifra, entre otras cosas, en esta penetrante comprensión de la raíz emulativa de las violencias humanas. La enseñanza de Jesús recogida en los Evangelios se enmarca en esta potente interpretación de la

BAC, Madrid, 2005, p.61.

⁴⁰³ D. Negro, *El mito del Hombre Nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p.228.

fuerza primordial de la conflictividad intersubjetiva: la reciprocidad violenta. La moral social cristológica se funda en la necesidad de interrumpir la escalada de violencia mediante nuestra renuncia a los objetos en los que se deposita el deseo rival. No se trata de ningún masoquismo ni de construir únicamente una moral ascética de perfección solipsista⁴⁰⁴. Nos hallamos ante una verdadera ciencia de las relaciones humanas, una ciencia mimética del comportamiento intersubjetivo:

Los únicos textos que toman en cuenta el mimetismo de nuestras relaciones son los Evangelios, cuyas recomendaciones esenciales están reunidas en el sermón de la montaña: “Habéis oído que se dijo: ‘ojo por ojo, diente por diente’. Pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto” (Mateo 5, 38-40).[...] ¿Nos pide Jesús, verdaderamente, arrastrarnos a los pies del primero que venga, mendigar las bofetadas que nadie piensa darnos, o presentarnos voluntarios para satisfacer los caprichos de los poderosos? Esta lectura no se atiene al texto de Mateo más que en apariencia. ¿De qué se trata en verdad en las palabras citadas? En primer lugar, de un tipo furioso que nos abofetea sin provocación, seguido de un individuo que se empeña en robarnos ilegalmente nuestra túnica, la vestimenta principal, a veces única, en el universo de Jesús. Una conducta tan ejemplarmente reprensible sugiere una segunda intención provocadora. Estos malvados no desean nada tanto como exasperarnos, para arrastrarnos con ellos a un proceso de escalada violenta. Hacen todo lo posible, en el fondo, para suscitar las represalias que justificarían y después dieran rienda suelta a su enfado.[...] Es necesario privarlos de la colaboración negativa que reclaman de nosotros. Es necesario desobedecer siempre a los violentos, no sólo porque nos empujan al mal sino porque nuestra desobediencia puede, ella sola, atajar esta empresa colectiva que es siempre la peor violencia, la que se expande contagiosamente. Sólo la conducta recomendada por Jesús puede sofocar de raíz la escalada en sus comienzos. Un instante más y será demasiado tarde. Por muy precioso que sea, el objeto de un litigio es generalmente limitado, finito, insignificante con relación al riesgo infinito que trae consigo la menor concesión al espíritu de las represalias, es decir, al mimetismo una vez más. Es mejor abandonar el objeto (ALLE:33-34).

Como puede verse, la aguda comprensión de los mecanismos del deseo y la violencia,

⁴⁰⁴ “Para liberarse del sacrificio, hay que renunciar incondicionalmente a las represalias miméticas, es decir, ‘poner la otra mejilla’, como dijo Jesús. Captar el papel que juega el mimetismo en la violencia humana permite comprender por qué Jesús aconseja de la forma en que lo hace en el sermón de la montaña. Esos consejos no tienen, desde luego, nada de masoquistas ni de exagerados. Son sencillamente realistas, habida cuenta de nuestra tendencia casi irresistible a tomar represalias” (OC:90). Tampoco la enseñanza evangélica sobre el mimetismo violento tiene nada que ver con la eficacia de un programa político: “Las reglas del reino de Dios no son en absoluto utópicas: si usted quiere poner fin a la rivalidad mimética, deje todo al rival. Cortará la rivalidad de raíz. No se trata de un programa político, es mucho más simple y fundamental” (CE:59). Habría que añadir que, si bien el propósito de la moral evangélica no es político, las consecuencias políticas de su seguimiento o rechazo son evidentes.

tal y como son presentados en los Evangelios, se amplía con una interpretación completa del ciclo mimético. La moral judeocristiana no sólo entiende la naturaleza del deseo y su tendencia a la rivalidad y el conflicto. También ofrece una concepción penetrante de la lógica de los fenómenos de masa, es decir, la estructura del contagio mimético y de su resolución violenta contra víctimas inocentes.

Los Evangelios nos hacen comprender que las comunidades humanas están sujetas a desórdenes que se repiten periódicamente y que, cuando se cumplen ciertas condiciones, pueden resolverse por fenómenos de masas en que éstas obran de modo unánime. Esta unanimidad se halla enraizada en el deseo mimético y en los escándalos que una y otra vez deterioran las comunidades (VEOS:59-60).

La ciencia antropológica evangélica, por su penetrante comprensión de la lógica intersubjetiva del deseo mimético, se alza también como ciencia social de la psicología de las muchedumbres y multitudes. “En ninguna parte, ni siquiera en nuestros días, existe una descripción del todos contra uno mimético y sus efectos tan completa como los Evangelios” (VEOS:164). En realidad, los antecedentes de las persecuciones colectivas se encuentran, antes de manifestarse en toda su plenitud en la Pasión de Cristo, en los textos veterotestamentarios en los que se relatan las frecuentes persecuciones de los profetas. En ellos encontramos la primera articulación de una psicología colectiva que, al igual que en los mitos, describe los fenómenos de crisis y contagio miméticos que terminan por resolverse mediante la violencia colectiva contra chivos expiatorios que comparten los mismos rasgos de selección victimaria:

La interpretación antisemita desconoce la intención real de los Evangelios. Lo que explica el odio de las masas hacia los seres excepcionales, como Jesús y los profetas, no es la pertenencia étnica o religiosa, sino, evidentemente, el mimetismo. Los Evangelios sugieren que en todas las comunidades, y no sólo en la judía, existe un proceso mimético de rechazo cuyas víctimas preferidas son los profetas, como ocurre en alguna medida con todos los seres excepcionales, esos individuos que, por diversas razones, no son como los demás. Las víctimas pueden ser lisiados, inválidos, indigentes miembros de pueblos o razas considerados inferiores, o retrasados mentales, pero también grandes reformadores religiosos, como Jesús o los profetas judíos, o, en nuestros días, destacados artistas o pensadores. Todos los pueblos tienden a rechazar, con diversos pretextos, a quienes no encajan en su concepción de lo normal y corriente. Si comparamos la Pasión con los relatos de las violencias sufridas por los profetas, comprobaremos que en todos los casos, en efecto, se trata de violencias bien directamente colectivas, bien de inspiración colectiva. La semejanza señalada por Jesús es de lo más real y no puede limitarse a las violencias descritas en la Biblia, como no tardaremos en ver. El mismo tipo de víctimas aparece en

los mitos. Así pues, hay que interpretar de forma muy concreta la frase de Jesús sobre la analogía entre su propia muerte y las de los profetas (VEOS:45-46).

Uno de los rasgos más notables de la hermenéutica bíblico-evangélica sobre las masas es la insistencia en la reversibilidad mimética de las multitudes. Las víctimas de los procesos colectivos gobernados por la psicología de muchedumbres suelen haber gozado del favor popular antes de ser finalmente perseguidos por los mismos que los encumbraron. La Pasión de Cristo es un momento culminante de esta manifestación de las veleidades de las masas. “Durante mucho tiempo favorable a Jesús, vacilante después, la masa no da muestras de una decidida hostilidad hasta el momento paroxístico de la Pasión, una diversidad de actitudes muy característica, por lo demás, de las masas miméticas” (VEOS:44-45). Girard encuentra en la historia de Job un valioso precedente del mecanismo multitudinario que después se abatirá contra Jesús⁴⁰⁵. Encontramos una matriz común en la narración de estos episodios de persecución colectiva que nos permiten despejar las claves del comportamiento de los hombres involucrados en las dinámicas miméticas propias de las muchedumbres. “La multitud precede al individuo. No se hace verdaderamente individuo más que aquel que, separándose de la multitud, escapa a la unanimidad violenta. Todos no son capaces de tanta iniciativa” (CE:144).

En la explicación girardiana se ofrecen las limitadas posibilidades de la emergencia de la conciencia moral personal en el marco del condicionamiento mimético multitudinario. Girard compara la lapidación exitosa presentada en el mito de Apolonio de Tiana⁴⁰⁶ y el episodio de la mujer adúltera liberada de la lapidación gracias a la inteligencia mimética de Cristo. “Lanzar la primera piedra” tiene una importancia decisiva en todo fenómeno mimético. El primero que lanza la piedra se ofrece como modelo de todos los demás. La

⁴⁰⁵ “La semejanza se sitúa no tanto en los individuos mismos como en su relación con la sociedad que les rodea. Por razones diferentes pero que conducen al mismo resultado, Job frente a su pueblo equivale a Jesús frente a las multitudes de Jerusalén y las diversas autoridades que acaban por crucificarle. Igual que Job, Jesús conoce un período de gran favor popular. La multitud quiere hacer de él una especie de rey hasta el día en que, por mimetismo perseguidor, se vuelve contra su ídolo con la misma unanimidad con que la comunidad de Job se enfrenta al suyo. Ha sonado la hora de la unanimidad violenta contra la víctima, la hora de la soledad absoluta. Los amigos, los parientes, los allegados, todos aquellos a quienes más ha ayudado Jesús, los que ha curado, los que ha salvado, los discípulos más queridos se separan de Él y, cuando menos de forma pasiva, participan en el desencadenamiento social. En los primeros textos citados, los vecinos de Job, sus servidores, sus esclavos e incluso su esposa le critican, le abandonan y maltratan. Observamos casi la misma angustia que en el caso de Jesús. La misma tentativa de las autoridades, representadas en los diálogos por los amigos, para hacerle confesar su culpabilidad, el mismo esfuerzo para hacer más granítica aún la hostil unanimidad contra el sospechoso” (RA:189).

primera piedra determina el comportamiento del resto de actores sujetos a la lógica implacable del mimetismo. Por eso Jesús se centra en ese momento capital, en el único momento en que cada sujeto está expuesto a su responsabilidad personal, antes de dejarse arrastrar por la disolución individual que caracteriza a los fenómenos colectivos. Lo que Jesús intenta es revertir el comportamiento de la masa, utilizar la fuerza mimética para convertir un mimetismo orientado hacia la violencia en un mimetismo dirigido al perdón. Porque el condicionamiento mimético del hombre siempre está presente. Por eso es fundamental aprovechar el único momento de débil protagonismo moral de la persona antes de que el torrente mimético adquiera toda su fuerza. La primera piedra es lanzada siempre por un individuo. Todas las demás son lanzadas por víctimas de un mimetismo violento irresistible. De ahí que el cristianismo funde su moral en la responsabilidad de la persona, y haga de ésta el foco de su enseñanza y el centro de su mensaje. Y de ahí también que el socorro de la Gracia se antoje imprescindible para vencer eficazmente la propensión mimética a la autodisolución imitativa de la persona:

La primera piedra no es mera retórica, sino, todo lo contrario, algo decisivo, puesto que es la más difícil de lanzar. ¿Por qué? Porque es la única que carece de modelo. - Cuando Jesús pronuncia su frase, la primera piedra es el último obstáculo que se opone a la lapidación. Al atraer la atención sobre ella, al mencionarla explícitamente, Jesús hace lo que puede por reforzar ese obstáculo, por magnificarlo. - Cuanto más piensen quienes van a tirar la primera piedra en la responsabilidad que asumirán si lo hacen, más posibilidades hay de que la piedra se les caiga de las manos. - ¿Hay realmente necesidad de un modelo mimético para una acción tan sencilla como arrojar piedras? La prueba de que la hay es la resistencia inicial de los efesios. Ciertamente, cuando Filóstrato nos muestra esas dificultades, no lo hace llevado por un ánimo hostil respecto a su venerado gurú. - Una vez lanzada la primera piedra, encorajinados por Apolonio, la segunda viene enseguida, tras el ejemplo de la primera; y más de prisa aún, la tercera, puesto que cuenta con dos modelos en lugar de uno, y así sucesivamente. Cuanto más se multiplican los modelos, más se acelera el ritmo de la lapidación. - Salvar a la mujer adúltera de la lapidación, como hace Jesús, impedir un apasionamiento mimético en el sentido de la violencia, es desencadenar otro en sentido inverso, un apasionamiento mimético no violento. Cuando un primer individuo renuncia a lapidar a la mujer adúltera, lo sigue en esa decisión un segundo, y así sucesivamente. Hasta que, al final, es todo el grupo, guiado por Jesús, el que renuncia a su proyecto de lapidación. - Aunque los dos textos sean por su espíritu lo más opuesto que quepa imaginar, se asemejan, sin embargo, de un modo desconcertante. Su recíproca independencia hace muy significativa esta semejanza. Nos permite comprender mejor el dinamismo de las masas, que no hay que definir sólo por su mayor o menor violencia, sino por la imitación, el mimetismo. - El hecho de que la frase de Jesús

continúe desempeñando entre nosotros un papel metafórico universalmente aceptado, en un mundo en que la lapidación ritual ya no existe, indica que el mimetismo sigue siendo tan poderoso como en el pasado, si bien bajo formas, en general, menos violentas. El simbolismo de la primera piedra resulta hoy inteligible porque, pese a que el gesto físico de la lapidación ya no existe, la definición mimética de los comportamientos colectivos continúa siendo tan válida como hace 2000 años.- Para señalar el papel inmenso, insospechado, que el mimetismo desempeña en la cultura humana, Jesús no recurre a esos términos abstractos de los que nosotros difícilmente podemos prescindir: imitación, mimetismo, mimesis, etcétera. Con la primera piedra le basta. Esta expresión le permite subrayar el verdadero principio no sólo de las lapidaciones antiguas, sino de todos los fenómenos de masa, antiguos y modernos. Por eso la imagen de la primera piedra sigue viva.(...) Para favorecer la violencia colectiva, hay que reforzar su inconsciencia, y eso es lo que hace Apolonio. Y al contrario, para desalentar esa violencia, hay que mostrarla a plena luz, hay que desenmascararla. Y eso es lo que hace Jesús (VEOS:82-84).

La incidencia del mimetismo humano actúa según una lógica creciente proporcional al número de personas absorbidas por el mecanismo emulativo comportamental. La primera piedra es menos mimética que las restantes pero también viene condicionada por la atmósfera de odio que congrega a los acusadores⁴⁰⁷. El mimetismo siempre está ahí. “Como la mayoría de los hombres pasan su vida imitando, no saben que imitan” (CE:144). No obstante, existe un tiempo extramadamente limitado en el que la decisión recae fundamentalmente en la decisión y acción individuales, y que servirá posteriormente de modelo mimético al resto de participantes. “El nacimiento del individuo es nacimiento de tiempos individuales” (CE:144). No debe extrañarnos que Jesús intente desviar la marejada mimética en un sentido pacífico y benigno en ese momento decisivo: la primera piedra. “Para saber de qué es capaz un individuo es necesaria una situación excepcional, como esta lapidación fallida” (CE:144). Pero, para lograrlo, debe instrumentalizar las mismas leyes miméticas que operan en el sentido del resentimiento y la violencia.

Incluso la renuncia al mimetismo violento no puede expandirse sin transformarse en mecanismo social, en mimetismo ciego.[...] Para la mayoría de entre ellos, la verdadera razón de la no violencia no es la dura reflexión sobre sí mismo, la renuncia a la violencia: es el mimetismo, como de costumbre. Hay siempre un desbocamiento mimético en una dirección o en la otra (CE:146).

“Sólo importa la distinción entre los primeros y todos los demás” (CE:146). Para los

⁴⁰⁷ "La primera piedra es menos mimética que las siguientes, pero no ha sido conducida allí menos que las demás por la oleada de mimetismo que ha engendrado la multitud" (CE:145).

primeros, la incidencia del mimetismo es menor (aunque nunca inexistente), para los demás el impulso mimético absorbe por completo su comportamiento.

La decisión inicial, desde que es imitada, vuelve a ser rápidamente contagio puro, mecanismo social. Al lado de los tiempos individuales, pues, hay siempre un tiempo social en nuestro texto, pero imita en adelante los tiempos individuales, es el tiempo de las modas y de las aficiones políticas, intelectuales, etc (CE:145).

La inteligencia cristiana del mimetismo no puede ignorar que, en el único momento de relevancia del individuo frente a la masa, la inversión de la dirección de la futura ola mimética requiere la presentación heroica de un modelo mimético alternativo a la violencia. Al presentarse como tal, ese modelo se expone a ser él mismo el destinatario de la violencia colectiva, mediante la conocida lógica mimética de la transferencia del odio. Jesús se presenta a sí mismo como el buen modelo, y al igual que Él imita al Padre, pide a los hombres que le imiten a Él. Ese “otro” modelo alterará decisivamente la orientación mimética de la muchedumbre, y logrará defender la inocencia de la víctima eficazmente. El Paráclito es de este modo el abogado defensor de los inocentes, y ese modelo sólo puede alcanzarse, según Girard, por una gracia divina que consigue apartar a los hombres de su propia violencia:

¿Y los primeros en decidirse contra la lapidación? ¿Es necesario pensar que entre ellos, al menos, no hay ninguna imitación? Ciertamente que no. Incluso allí hay imitación, ya que Jesús es el que sugiere a esos hombres comportarse como lo hacen. *La decisión contra la violencia sería imposible, nos dice el cristianismo, sin ese espíritu divino que se llama el Paráclito*, es decir, en griego ordinario, “el abogado de la defensa”: que es claramente el papel de Jesús mismo (CE:145).

Frente a la vacía metafísica de la subjetividad, el cristianismo se erige así en la única verdaderamente auténtica defensa del individuo y de su conciencia moral frente a la ciega mecánica del mimetismo unánime. Esto requiere una aguda consciencia del condicionamiento imitativo que envuelve toda acción individual. “En toda aventura social, cualquiera que sea la naturaleza, la parte de individualismo auténtico es forzosamente mínima pero no inexistente” (CE:146). La asunción de la universalidad del mimetismo humano no implica ninguna forma de relativismo moral, pues el mimetismo pacífico y benigno que defiende la inocencia de las víctimas no puede equipararse al mimetismo agresivo que se afirma en el odio y la violencia acusadora y mentirosa. “No hay que olvidar sobre todo que el mimetismo que protege a las

víctimas es infinitamente superior objetivamente, moralmente, a aquel que las mata a golpe de piedras” (CE:146). En definitiva, el cristianismo representa, frente a la falsa imagen difundida por el vitalismo nietzscheano (el último avatar, pese a las apariencias, del unanimismo ciego y dionisiaco de las muchedumbres), la genuina imagen del heroísmo de una minoría contestaria que se atreve a contrarrestar la psicología de las multitudes:

No hago sino repetir lo que dijo Nietzsche, pero desde otra actitud muy distinta. Él tomó partido por los perseguidores, creyendo que su forma de pensar se oponía a la masa. No se da cuenta de que la unanimidad dionisiaca es justamente la voz de la masa, de la muchedumbre. No hay más que seguir la letra de los Evangelios para ver que Cristo no tenía de su parte más que a una docena de apóstoles, y que hasta éstos vacilaban. Lo que Nietzsche no percibe es la naturaleza mimética de la unanimidad. No capta el sentido de la inmensa clarificación que aporta el cristianismo acerca de los fenómenos que conciernen a las grandes multitudes. No ve tampoco que lo dionisiaco entronca con dichas multitudes, y que lo cristiano constituye la excepción heroica (OC:84).

De acuerdo con la lectura de Girard, el triunfo de esta minoría contestaria, que ha logrado imponerse (con el socorro imprescindible de la Gracia) a la unanimidad mimética triunfante desde los albores de una humanidad educada por el eterno retorno de la versión mimético-sacrificial de los fenómenos victimarios, alterará decisivamente el curso de la historia. No es de extrañar que uno de los primeros productos de esta inversión de la lógica victimaria impuesta por el relato mítico de las multitudes violentas perseguidoras sea precisamente la afirmación de la idea de persona, que no debe entenderse sólo como un resultado intelectual de la elaboración teológico-filosófica, sino como el corolario de la heroica defensa de los perseguidos frente a la masa, como el resultado de la divina desacralización social de lo sagrado arcaico. Por mucho que este triunfo de la persona frente a la muchedumbre haya producido monstruos con el paso de los siglos (y haya sido, paradójicamente, instrumentalizado por una metafísica moderna de la subjetividad que ha permitido el rearme de la mentira mítica originaria por el olvido de la ciencia mimética judeocristiana), la ascendencia cristiana sobre el personalismo característico de nuestra civilización es incuestionable y obedece, según Girard, al triunfo de una verdad evangélica que ha roto las cadenas que esclavizaban a la humanidad a la tiranía de la violencia y lo sagrado:

Creo que el cristianismo ha llevado hasta su término el descubrimiento de la persona, pero el término empleado importa poco. Ese descubrimiento coincide con la distensión de las violencias rituales, con la

desacralización de lo social. Como todas las grandes innovaciones cristianas, ésta es susceptible de distorsiones y de perversiones temibles. El individuo moderno es eso que queda de la persona cuando las ideologías románticas han pasado por allí, es una idolatría de la autosuficiencia forzosamente engañosa, un voluntarismo antimimético que provoca, inmediatamente después, una repetición del mimetismo, una sumisión más completa a un colectivo siempre reducido a las incitaciones fútiles de la moda, siempre expuesta, al mismo tiempo, a las tentaciones totalitarias (CE:38).

Desvelamiento del asesinato fundador

Para la teoría mimética girardiana, el origen remoto de nuestras actuales concepciones (aun distorsionadas) sobre el hombre y su relación con la comunidad entronca directamente con el desvelamiento del mecanismo fundacional del chivo expiatorio. El cristianismo desvela aquello que la mentalidad arcaica ha velado en el eterno retorno de la violencia y lo sagrado, garantizando así la permanencia de un orden basado en la mentira y la *méconnaissance* compartido de las turbas perseguidoras y sus descendientes. El cristianismo toma partido por las víctimas y contra la masa. Toda la cultura y todas las culturas quedan, a los ojos de Girard, contaminadas por la mentira fundacional de la violencia⁴⁰⁸ que sólo el cristianismo ha logrado arrancar por la intervención Providencial de Dios en la Historia.

¿Qué hace Platón? Busca suprimir los últimos trazos de la violencia, pero siempre por medios sacrificiales: es Lady Macbeth la que se lava las manos, es Pilatos, es lo contrario de la Revelación. No es la valoración de la verdad, es un nuevo escamoteo de la violencia por la violencia. El principio, la meta de la filosofía, del humanismo, es ocultar la muerte fundadora. Ser cristiano, desvelarla (CE:39).

La diferencia entre los Evangelios y los mitos no es una diferencia que se cifre en el contenido de la historia que se relata, sino la diferencia entre la versión del fiscal acusador que representa a la masa perseguidora y la versión del abogado defensor que condena la violencia para proteger a la víctima perseguida. Es la diferencia entre la verdad de los Evangelios, que

⁴⁰⁸ La radicalidad del planteamiento girardiano a este respecto queda de manifiesto en este pasaje: “Lo que constituye la importancia de este texto (Hechos 4, 25-27), es el carácter homicida conferido a todas las culturas sin excepción con relación al verdadero Dios. Este texto reafirma la universalidad de las muertes fundadoras, que están aquí todas representadas en la pasión. El gesto humano por excelencia es hacer dioses matando víctimas, y, cada vez que hacen eso, los hombres cruzan un poco más la fosa que les separa del verdadero Dios, participan de su muerte. La pasión no es ni más ni menos “culpable” que todas las otras muertes del mismo género “desde la fundación del mundo”. Los judíos no son ni más ni menos culpables que todos nosotros” (CE:91-92). De ahí el error del antisemitismo cristiano, error respecto a la Revelación: “Una vez que se acepta el cristianismo, la única manera de descartar la Revelación y de no ver que pone a todas las culturas humanas en tela de juicio, a todos los seres humanos sin excepción, es de emprenderla con los judíos. Es lo que los cristianos no han cesado de hacer desde que se separaron de los judíos. Deben pues reconocer sus equivocaciones, que son muy grandes. El antisemitismo cristiano no es un ejemplo, entre otros, de religio-centrismo o de etnocentrismo: es un fallo

prolongan la verdad bíblica, y la mentira mítica de la turba acusadora y homicida.

Hay sólo dos maneras de relatar la secuencia de la crisis mimética y su resolución violenta: la verdadera y la falsa. Por una parte, sin ser consciente del apasionamiento mimético, lo cual es consecuencia de una participación activa en él. Ello conduce, inevitablemente, a una mentira imposible de rectificar, puesto que se cree con toda sinceridad en la culpabilidad de los chivos expiatorios. Los responsables de esto son los mitos. Por otra parte, siendo consciente del apasionamiento mimético, en el que no se participa, en cuyo caso puede descubrirse tal como es en realidad. Ello significa rehabilitar a los chivos expiatorios injustamente condenados. Sólo la Biblia y los Evangelios son capaces de hacerlo. Así pues, junto al acervo común y gracias a él, entre los mitos, por un lado, y el judaísmo y el cristianismo, por otro, se abre un insondable abismo: el que separa la mentira de la verdad, el creado por la insuperable diferencia reivindicada por el cristianismo y el judaísmo (VEOS:236-237).

La ciencia evangélica desmonta todo el edificio sacrificial al desvelar la inocencia de la víctima. “Lo que los Evangelios añaden es la descripción de todo el sistema del chivo expiatorio” (CE:40). En Mateo y Lucas se expresa con gran fidelidad la radicalidad de un mecanismo homicida que ha venido funcionando “desde la fundación del mundo”⁴⁰⁹, y del que la Pasión de Cristo constituye la última y suprema representación. Según Girard, en la Pasión de Cristo se reproduce, por un lado, la misma estructura de apasionamiento mimético de la masa contra una víctima inocente (y, en este sentido, parece que prolonga la continuidad mimético-sacrificial), pero, por otro lado, se interrumpe por primera vez la eficacia social característica del mecanismo fundacional, inaugurando así la era del moderno desvelamiento del chivo expiatorio⁴¹⁰. “La pasión es la primera muerte fundadora que constituye el objeto de un relato no mítico, de un relato objetivo, realista, histórico, de un relato que deja ver los efectos del mimetismo” (CE:92).

respecto de la Revelación” (CE:92).

⁴⁰⁹ “La idea del asesinato fundador vuelve a aparecer en los Evangelios. Se presupone en dos pasajes similares de Mateo y Lucas que dejan constancia de una cadena de asesinatos análogos al de la Pasión y que se remontan ‘a la creación del mundo’. Mateo registra ‘todos los asesinatos de profetas cometidos desde la creación del mundo’. Lucas aporta una precisión suplementaria: ‘desde Abel el justo’. El último eslabón de esta cadena es la Pasión, que se asemeja a todos los asesinatos anteriores. Se trata de la misma estructura de apasionamiento mimético y mecanismo victimario.[...] Las dos frases sugieren que la cadena de asesinatos de hombres es extremadamente larga, puesto que se remonta a la fundación de la primera cultura. Esta clase de asesinatos, común al asesinato de Abel y a la crucifixión, desempeña un papel fundador en toda la historia humana. Y no es una casualidad que los Evangelios relacionen el asesinato con la *katabolé tou kósmou*, la creación del mundo. Mateo y Lucas señalan que el asesinato tiene un carácter fundador, que el primer asesinato es inseparable de la fundación de la primera cultura” (VEOS:118-120).

⁴¹⁰ “El poder bíblico y cristiano de comprender los fenómenos victimarios se transparentaba en la significación moderna de expresiones tales como ‘chivo expiatorio’ ” (VEOS:199).

Para Girard, hay que distinguir la dimensión antropológica de la Pasión de Cristo, y su dimensión estrictamente religiosa. Ambas están estrechamente relacionadas. Como dejó escrito el teólogo dogmático Raymund Schwager, “se le ha reprochado a Girard interpretar la Pasión de Cristo de manera reductiva y no ver más que un desvelamiento de las malas potencias. Pero no ha excluido nunca que tuviera otras dimensiones”⁴¹¹. Lo que hace Girard es subrayar claramente la incapacidad de la razón humana para acabar con un mal del que ha sido ella misma cómplice mediante el encubrimiento intelectual de la mentira originaria y mediante su prolongación mítica y su continuación filosófica⁴¹². Si Girard se hermanara con las lecturas gnósticas de la Pasión no destacaría esta íntima necesidad de la Gracia para subvertir en su raíz el mecanismo fundacional de la violencia. Y si fuera estrictamente fideísta no desarrollaría las consecuencias históricas decisivas que podemos extraer de la ruptura cristiana en el decurso de la Historia tras la Pasión y Resurrección de Cristo. “Acabar con el mal y defender a las víctimas es siempre, finalmente, la obra de Cristo y del Espíritu Santo. Ellos son los que conducen a la verdad entera”⁴¹³.

Lo que hace la teoría mimética es analizar la dimensión antropológica de un texto inspirado por la misericordia y la justicia del Dios verdadero que, al manifestarse en su plenitud amorosa, arruina el diseño de los constructores humanos de una sacralidad edificada sobre los cadáveres de las víctimas inocentes. Pero en ningún caso la lectura girardiana pretende reducir el contenido total de la Revelación al único horizonte antropológico de la desvelación del mecanismo fundacional:

Existe una dimensión antropológica del texto evangélico. No he dicho jamás que constituya el todo de la Revelación cristiana, pero pienso que, sin ella, el cristianismo no puede ser verdaderamente el mismo; quedaría incoherente en ámbitos en los que no tiene que serlo (DCC:239).

El vínculo entre la dimensión propiamente antropológica y social de la narración evangélica de la Pasión y su fundamento esencial en la gracia divina, es destacado por Girard

⁴¹¹ R. Schwager, “La mort de Jésus. René Girard et la théologie”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard, op.cit.*, p.130.

⁴¹² Girard “subraya fuertemente la incapacidad de la razón humana para terminar con el mal porque, abandonada a ella misma, tiene siempre, de una manera o de otra, una relación con el mundo de la violencia”. R. Schwager, “La mort de Jésus. René Girard et la théologie”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard, op.cit.*, p.130.

⁴¹³ R. Schwager, “La mort de Jésus. René Girard et la théologie”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard, op.cit.*, p.130.

para acreditar la necesaria y estrecha relación entre la ruptura del eterno retorno cíclico de la violencia sacrificial y el plano sobrenatural de la Providencia divina, única capaz de clausurar, mediante el desvelamiento de la inocencia de la víctima, la mentira mítica que prolonga la *méconnaissance* humana de su propia violencia. La Pasión de Cristo reproduce la misma violencia unánime que golpea a las comunidades amenazadas por las crisis miméticas recurrentes pero su resolución sólo puede entenderse por la irrupción de la Gracia divina, que rompe la dinámica envolvente del mimetismo conflictivo con la proclamación pacífica y benigna del Reino de Dios, capaz de reconciliar a los hombres sin el recurso a la violencia fundacional. El mimetismo conflictivo que se alza contra Jesús imita fielmente el guión de todas las violencias miméticas que han azotado a las comunidades humanas, y que han eliminado las pequeñas diferencias que las separaban en un mismo y unánime grito de violencia dirigido contra las víctimas inocentes. No hay diferencia en cuanto a esto en el relato evangélico de la Pasión. Sin embargo, el mensaje es radicalmente contrario. Frente a la celebración mítica de la violencia de las muchedumbres y a la proclamación, primero, de la culpabilidad de la víctima, y después, de su sacralización, el Evangelio denuncia a los perseguidores y defiende la inocencia de la víctima:

Jesús nos es presentado como la víctima inocente de una colectividad en crisis que, temporalmente al menos, se unifica contra Él. Todos los grupos e incluso todos los individuos ligados a la vida y al proceso de Jesús terminan por dar su adhesión explícita o implícita a esta muerte: la multitud de Jerusalén, las autoridades religiosas judías, las autoridades políticas romanas, e incluso los discípulos, porque aquellos que no traicionan o no reniegan activamente de Jesús huyen o permanecen pasivos. Y esta multitud, hay que señalarlo, es la misma que, pocos días antes, había acogido a Jesús con entusiasmo.(...) La decisión de hacer morir a Jesús es primero de la multitud, lo que asimila la crucifixión no a un sacrificio ritual sino, como en el caso del Servidor, al proceso que sitúo en el origen de todos los rituales y de todo lo religioso.[...] Es precisamente porque reproduce el acontecimiento fundador de todos los ritos por lo que la Pasión se aparenta a todos los ritos del planeta.[...] Para que haya una transferencia sacralizante, es necesario que la víctima herede todo una violencia de la que la comunidad queda exonerada.[...] Para que el texto evangélico sea mítico en el sentido definido, tendría que ignorar el carácter arbitrario e injusto de la violencia ejercida contra Jesús. Está claro al contrario que la Pasión es presentada como una injusticia que clama. Como todos los hechos importantes, éste es subrayado por una cita del Antiguo Testamento aplicada a Jesús. “Me han odiado sin razón”. Lejos de tomar la violencia colectiva a su cuenta, el texto la traslada a los verdaderos responsables[...] “En verdad os digo, todo esto caerá sobre esta generación” (DCC:234-238).

Aunque al principio son pocos los hombres que renuncian a su violencia para acoger

la gracia liberadora del Amor, la disidencia minoritaria de ese grupo contestario de elegidos fractura la unanimidad mimética del consenso violento, interrumpiendo así la eficacia del mecanismo fundacional de la violencia contra la víctima propiciatoria. Girard insiste en que, pese a que semejante panorama, que abre el espacio del horizonte histórico de la nueva humanidad, no puede explicarse por la razón (pues se cerraría al misterio salvífico de la Providencia divina), puede, sin embargo, hacerse inteligible en sus consecuencias. A eso remite, en última instancia, el esfuerzo de la teoría mimética cristiana. A entender el nuevo plano de las relaciones de los hombres entre sí y de los hombres con su propia violencia mimética tras el anuncio liberador del Reino de Dios. Anuncio liberador que, restaurando una relación entre los hombres que no pase por la violencia, restaura también la relación entre el hombre y Dios herida por el pecado original y que Cristo, haciendo nuevas todas las cosas, no sólo ha devuelto a su estado originario sino que ha elevado y coronado con su propia donación. El Sacrificio de Cristo, sello del Amor divino, impedirá para siempre todos los sacrificios humanos:

Jesús salva los hombres porque su Revelación del mecanismo del chivo expiatorio, al privarnos cada vez más de protección sacrificial, nos obliga abstenernos crecientemente de practicar la violencia si es que queremos sobrevivir. Para alcanzar el reino de Dios, el hombre debe renunciar a la violencia.[...] Estamos ante la idea de una salvación personal que se alcanza a través del espíritu de Cristo y del Padre, desde el momento en que la Cruz tuvo como consecuencia el restablecimiento de una comunicación directa entre el hombre y Dios, relación que el pecado original había interrumpido (OC:92).

La luz de la verdad evangélica impresa en el Amor divino permite no sólo proyectar un nuevo espacio de relación entre los hombres, al margen de la violencia reconciliadora, sino iluminar la historia pasada de los hijos de esa misma violencia, interpretada hasta entonces por los relatos tergiversados contenidos en los distintos modelos de la trasnfiguración mítica. A diferencia de los chivos expiatorios al uso, la divinidad de Cristo no es el resultado de la violencia ejercida por la masa contra Él, sino de una filiación divina engendrada por el mismo Dios⁴¹⁴:

⁴¹⁴ Sobre la naturaleza divina de Jesucristo, Girard ha escrito: “*Pregunta*: ¿Por qué es necesario que Jesús sea verdaderamente un Dios, e incluso Dios a secas, y no tan sólo un hombre genial que ha dicho lo que había que decir? ¿Qué es lo que cambia eso? *Respuesta*: ¡Es lo esencial de la fe, es el dogma de la Encarnación! Cristo ha preferido morir antes que participar en los sacrificios violentos. Cuando un hombre vive y muere como Dios Padre hubiera vivido, y hubiera muerto si hubiera descendido a la tierra, Él mismo es Dios: no ha habido nunca más que uno, ese es Jesucristo. Pero no hace falta extraviarse en una visión ‘genética’, no hace falta pensar: ‘Él se ha convertido en Dios’. Lo que dice el cristianismo, es que Él es enviado por el Padre. Dicho de otra forma, es

Cristo muere porque rehúsa someterse a la ley de la violencia, la denuncia en todas sus declaraciones, los hombres, rechazando su Revelación, vuelven forzosamente su violencia contra Él. Esgrimen contra Él la ley del mimetismo violento. Hacen de Él un chivo expiatorio más. - Ese es el fundamento antropológico de la Pasión, y nada más. Si no hubiera más que lo humano en la Pasión, la voz de Cristo habría sido sofocada, o se habría convertido en una divinidad pagana como las otras, un chivo expiatorio sacralizado. Su palabra verdadera no habría llegado hasta nosotros. - Si su voz fue escuchada, si los discípulos fueron recobrados, y si, en lugar de juntarse con los perseguidores, como comenzaban a hacer en el transcurso de la Pasión, finalmente proclamaron la inocencia de Jesús, es gracias a la Resurrección, y al Paráclito que les enseñó la verdad. La dimensión propiamente religiosa reclama de nosotros un asentimiento religioso del que nosotros seríamos incapaces, dice el dogma, sin la gracia divina. Cristo ha muerto, pues, para salvarnos, para ponernos en situación de aprovechar esa gracia. Dios pide a todos los hombres que se dejen conducir como Jesús, es decir, que se abstengan de violencias y que anuncien el Reino. - Nuestra pequeña razón no accede jamás sola a esa adhesión religiosa, pero nosotros vemos su racionalidad y la de sus efectos. Vemos que los mitos se hacen legibles, vemos que las violencias estructurales retroceden, incluso aunque las violencias anárquicas progresen de nuevo. - Constatando esos resultados vemos claramente que Jesús no es una divinidad arcaica, un chivo expiatorio sacralizado. Lo que nos aporta no puede venir de los hombres, no puede venir sino de Dios. Es por lo que el dogma afirma que Cristo no es solamente hombre sino Dios nacido de Dios desde toda la eternidad. No es en tanto que chivo expiatorio de los hombres por lo que Jesús es divinizado. La gente que se imagina que la divinidad de Cristo es el resultado de la Pasión está en el mito, el cristianismo dice lo contrario. Como la luz, Él es, a la vez, el que nos hace ver y el que permite verle (CE:109-110).

La ligazón entre la dimensión antropológica y social de la revelación evangélica de la violencia y la proclamación de la divinidad de Cristo es, una vez más, resaltada por Girard para destacar la unidad y la diferencia con el texto mítico. La primera comunidad cristiana refleja la ruptura de la unanimidad mimética de la masa. No es la mayoría perseguidora la que exalta la divinidad de la víctima de su violencia. Es, por el contrario, la minoría contestaria la que proclama esa divinidad, pero desvinculándola por completo de la crisis mimética de

Dios quien tiene la iniciativa de la Revelación. Y yo lo creo también. Dios tiene la iniciativa en la Revelación, mas Jesús es plenamente hombre” (CE:114-115). “La prueba de que Dios se revela en los Evangelios, y que Él existe fuera de nosotros, es que no entendemos todavía, verdaderamente, la lógica de su muerte, no entendemos qué es lo que hace que, pensando lo que Él pensaba, diciendo lo que Él dijo, y comportándose como Él lo hizo, Él haya debido hacerse expulsar del mundo” (CE:115). “Ahí reside la semilla cristiana, en el hecho de que un perfecto imitador de Dios no puede dejar de ser matado por los demás hombres, porque vive y habla tal como Dios hablaría y viviría si Él mismo estuviera sobre esta tierra. Ese hombre es uno con Dios, es Dios mismo. Gracias a Él, Dios está presente entre nosotros en adelante. Todo lo que Cristo ha conquistado, escapando sin participar del universo prisionero de la violencia, Él lo ofrece a todos los hombres que quieren aceptar dejarse conducir por la gracia. El acto de Cristo restablece entre Dios y los hombres el contacto menoscabado por el pecado original” (CE:134-135).

violencia que ha provocado su muerte. Así, la divinidad de Cristo no se sustenta en su culpabilidad, como sucede en el guión mítico ortodoxo. La Revelación cristiana no es, por consiguiente, el resultado de la violencia de los hombres sino, por el contrario, se afirma como resistencia de una minoría que, iluminada por la Gracia, ha logrado escapar a una espiral mimética de la que no ha estado lejos de verse arrastrada, como de hecho no han dejado de subrayar los realistas relatos evangélicos de la Pasión. Dios es Dios antes de la violencia y no por la violencia, aunque sufra esa violencia para reflejar la tragedia de la historia humana y ocupar en ella el lugar de los inocentes y perseguidos, que es el ámbito de expresión plena de la verdad del amor divino:

Detrás de la divinidad de Cristo no hay demonización previa. Los cristianos no aprecian en Jesús ninguna culpabilidad. Y su divinidad no puede, por tanto, basarse en el mismo proceso que las civilizaciones míticas. Al contrario de lo que ocurre en los mitos, quien considera Jesús hijo de Dios y Dios al mismo tiempo no es la multitud unánime de los perseguidores, sino una minoría contestataria, un pequeño grupo de disidentes que se separa de la comunidad y, al separarse, destruye su unanimidad. Un grupo constituido por la comunidad de los primeros testigos de la Resurrección, los apóstoles y todos aquellos, hombres y mujeres, que los rodean. Una minoría contestataria que no tiene equivalente alguno en los mitos. En las civilizaciones míticas no hay ninguna comunidad que se escinda en dos grupos desiguales de los cuales sólo uno, el minoritario, proclame la divinidad de Dios. La estructura de la Revelación cristiana es única (VEOS:163-164).

Girard no desaprovecha la ocasión para reflejar la continuidad entre los mitos y el Evangelio en cuanto a la estructura del relato mimético de la violencia⁴¹⁵, al tiempo que destaca la insalvable oposición entre ambos a la hora de manifestar su particular concepción de la trascendencia. Frente a la mentira del relato mítico, surgido de la transfiguración de la violencia experimentada por los perseguidores y verdugos, apasionados en el odio contra la víctima y después reconciliados por ella, se eleva el relato realista, luminoso e histórico de la concepción desmitificadora de los Evangelios que, denunciando la violencia perseguidora, manifiesta al tiempo su ateísmo en relación con los falsos dioses que escamotean la verdad de la injusta persecución de las víctimas:

⁴¹⁵ “Sabemos que mitos y Evangelios comparten rasgos comunes: el ciclo mimético o ‘satánico’, por ejemplo, o la secuencia tripartita: crisis primero, violencia colectiva a continuación y, por último, la epifanía religiosa” (VEOS:142). Estas similitudes se reflejan, en efecto, en las tres fases del proceso: “Si nos volvemos hacia el Antiguo Testamento [...] se encuentran los tres grandes momentos que hemos distinguido: 1) la disolución conflictiva, el borrado de las diferencias y las jerarquías que componen toda la comunidad. 2) el todos contra uno

La divinización de Cristo no se basa en el escamoteo de los apasionamientos miméticos, que produce lo sagrado mítico, sino en la revelación plena y entera de la verdad que ilumina la mitología, la misma verdad, o eso espero, que nutre desde el principio mis propios análisis. - A las divinidades míticas se opone un Dios que, en lugar de surgir de un malentendido respecto a la víctima, asume voluntariamente el papel de víctima única y hace posible por primera vez la plena revelación de un mecanismo victimario. - Lejos de volver a la mitología, el cristianismo representa una nueva etapa de la revelación bíblica, más allá del Antiguo Testamento. Lejos de constituir una recaída en esa divinización de las víctimas y victimización de lo divino que caracteriza a la mitología, como de modo inevitable se piensa de entrada, la divinidad de Jesús nos obliga a distinguir dos tipos de trascendencia, semejantes en lo exterior, pero radicalmente opuestos: una engañosa, mentirosa, oscurantista, la del cumplimiento no consciente en la mitología del mecanismo victimario; y otra, por el contrario, verídica, luminosa, que destruye las ilusiones de la primera al revelar el emponzoñamiento de las comunidades por el mimetismo violento y el “remedio” suscitado por el propio mal, la trascendencia que comienza en el Antiguo Testamento y alcanza su plenitud en el nuevo. - La divinidad de Cristo se afirma mediante el todos contra uno mimético del que es víctima, pero nada debe a ese fenómeno, cuya propia eficacia es subvertida por Él (VEOS:172-173).

Pese a que se encuentren inquietantes similitudes entre la muerte y divinidad de Jesús en relación con el patrón sacrificial⁴¹⁶, la resurrección de Cristo no debe, en realidad, nada al planteamiento común de la mentira mítica⁴¹⁷:

La fe cristiana consiste en pensar que, a diferencia de las falsas resurrecciones míticas, realmente

de la violencia colectiva; tres) la elaboración de las prohibiciones y los rituales” (DCC:204).

⁴¹⁶ “Por el contrario, en los Evangelios no sólo volvemos a encontrar los dos primeros momentos del ciclo mimético, sino también el tercero, ese que la Biblia ha rechazado espectacularmente: la divinidad de la víctima ejecutada de manera colectiva. Las analogías entre el cristianismo y los mitos son demasiado perfectas para no despertar la sospecha de una recaída en lo mítico. Jesús es una víctima asesinada colectivamente y los cristianos ven en Él a Dios. ¿Cómo pensar, entonces, que su divinidad tenga otra causa que no sea la de las divinidades míticas? [...] Lo que aporta originalidad a la Biblia hebrea con relación a los mitos parece anulado por la divinidad de Jesús. [...] Así pues, desde una perspectiva “estrictamente” monoteísta, el cristianismo da la impresión de una recaída en la mitología: en Él, una vez más, lo victimario y lo divino se unen” (VEOS:161-163).

⁴¹⁷ Encontramos precedentes de la desvictimización de Dios en la Biblia, que afirma la presencia de un Dios único ajeno a la violencia humana: “La negativa a divinizar a las víctimas es inseparable de otro aspecto de la Revelación bíblica, el más importante de todos: lo divino deja ya de ser victimizado. Por primera vez en la historia humana lo divino y la violencia colectiva se separan. La Biblia rechaza a los dioses fundados en la violencia sacralizada. [...] La crítica del mimetismo colectivo es una crítica de la máquina de fabricar dioses. El mecanismo victimario es una abominación puramente humana. Lo que no quiere decir que lo divino desaparezca o se debilite. Lo bíblico es, ante todo, descubrimiento de una forma de lo divino que no es la de los ídolos colectivos de la violencia. Al separarse de la violencia, lo divino no se debilita, sino que, al contrario, adquiere más importancia que nunca en la persona del Dios único, Yahvé, que monopoliza esa divinidad de forma total sin depender para nada de lo que ocurre entre los hombres. El Dios único es el que reprocha a los hombres su violencia y se apiada de sus víctimas, el que sustituye el sacrificio de los recién nacidos por la inmolación de animales y más tarde condena incluso estas oblaciones” (VEOS:159-160). “En la Biblia la confusión de lo victimario y lo divino deja paso a una separación absoluta. La religión judía, repito, desdiviniza a las víctimas y

arraigadas en los asesinatos colectivos, la resurrección de Cristo no tiene nada que ver con la violencia de los hombres. Ocurre, inevitablemente, tras la muerte de Cristo, pero no enseguida, no hasta el tercer día, y, desde una perspectiva cristiana, tiene su origen en el propio Dios. - Lo que separa la verdadera resurrección de la falsa es su capacidad de revelación; no hay ninguna diferencia temática en los dramas que las precedentes, ya que ambos son muy parecidos.(...) Pese a las apariencias, los Evangelios y su Resurrección se oponen a la mitología de forma aún más radical que el Antiguo Testamento. Los evangelistas, como vemos, muestran un conocimiento verdaderamente extraordinario, una muy segura capacidad de distinguir las resurrecciones míticas de la resurrección evangélica. Los no creyentes, en cambio, confunden ambos fenómenos (VEOS:177-178).

Pese a las lecturas distorsionadas, la continuidad de la lectura cristiana, en relación con la posición bíblica ante la violencia contra las víctimas, no admite fisuras. Ciertamente, “el judaísmo “desdiviniza” a las víctimas y “desvictimiza” a Dios; es la separación y la trascendencia absoluta” (ALLE:69). Por el contrario, “en el cristianismo, Dios es la víctima de nuevo. Es víctima divina”. Girard admite que sea normal “que para el judaísmo, y para el islam, el cristianismo aparezca como una regresión mitológica”. Sin embargo, no lo es absoluto, “ya que la víctima sigue siendo inocente”. A partir de aquí puede interpretarse adecuadamente el dogma de la encarnación. “Se trata de mostrar que no consiste en divinizarse a un hombre. La encarnación viene de Dios: ‘Y el verbo se hizo carne y puso su morada entre nosotros’ (Juan, 1, 14)” (ALLE:69).

Lectura antisacrificial

Uno de los episodios más controvertidos en la evolución de la lectura cristiana de Girard del texto evangélico se refiere a su agresiva interpretación antisacrificial de los textos canónicos. En cierto modo, esta posición, que terminó por rectificarse definitivamente para encajar con el dogma católico⁴¹⁸, puede entenderse también por la coherencia interna de la exégesis girardiana en lo relativo a la comparación y contraste entre la interpretación judeocristiana sobre la violencia mimética y aquella que, de acuerdo con la misma exégesis girardiana, sobresale en el canon mítico-sacrificial. Mientras que la Biblia y los Evangelios remiten toda violencia al espacio humano, exculpando a un Dios que se coloca siempre de

desvictimiza lo divino. El monoteísmo es al mismo tiempo causa y efecto de esta revolución” (VEOS:161).

⁴¹⁸ Girard ha confesado, posteriormente, algunas de las razones "miméticas" que le influyeron a la hora de posicionarse contra la teología tradicional de la Iglesia en relación con el sacrificio de Cristo: “Después de todo, estuvo también en parte suscitado por mi antiguo deseo de disparar a la ambulancia y de estar en desacuerdo, violentamente, con la Iglesia, por puro placer. Intentaba hacerme recuperar, de una manera o de otra, a los ojos de mis camaradas intelectuales”. R. Girard, G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, Flammarion, Paris, 2009, p.125.

lado de las víctimas, los mitos exoneran de toda violencia a los hombres para endosarla a las víctimas que serán, posteriormente, sus dioses⁴¹⁹. “Los Evangelios privan a la divinidad de la más esencial de sus funciones en las religiones primitivas, su aptitud para polarizar todo lo que los hombres no llegan a controlar en sus relaciones con el mundo y sobre todo en sus relaciones interindividuales” (DCC:255). Concretamente, Girard ha insistido de modo especial en destacar como uno de los rasgos definitorios del Dios del Nuevo Testamento su absoluta extrañidad a todo rastro de violencia divina. “Si nos referimos a los pasajes que se refieren directamente al padre de Jesús, constataremos sin dificultad que no hay nada en ellos que permita atribuir a la divinidad la más mínima violencia. Bien al contrario, es un Dios extranjero a toda violencia el que nos es presentado” (DCC:255). Bajo este punto de vista, la oposición entre los mitos y el Evangelio es frontal y en la interpretación del primer Girard no podía dejar de subrayarse sin matiz alguno. De hecho, la propia lectura girardiana de la pedagogía divina en la exposición del verdadero Dios de amor y paz, incoada en el Antiguo Testamento y coronada en el Nuevo, hacía de la dulcificación del sacrificio, que culminaba en la Pasión de Cristo, una de sus señas de identidad:

De hecho se encuentra todavía no poca violencia en el Antiguo Testamento: así, en el libro de los jueces y en otros libros de contenido histórico está presente todavía una valoración mítica de la comunidad contra las víctimas expiatorias. Se trata de una etapa esencial en el descubrimiento del mecanismo del chivo expiatorio y, más generalmente, de la violencia del ser humano. Una parte de este progreso es común a numerosos sistemas religiosos, por ejemplo, todo lo que se refiere al paso de los sacrificios humanos a los sacrificios de animales, pero suele quedar como sobrentendido, mientras que en la Biblia el paso es ampliamente glorificado. Hay, desde luego, una dulcificación histórica del sacrificio, una dulcificación cuyas etapas son destacadas en la Biblia por una serie de escenas extraordinarias, como el sacrificio de Isaac, reemplazado in extremis por un carnero. Esto marca el fin de los sacrificios humanos y en especial del sacrificio del hijo varón primogénito, del que esta escena es una ilustración (OC:93).

No es de extrañar que el Girard más violentamente antisacrificial de los inicios se expresara en términos inequívocos y abiertamente polémicos, extendiendo su alegato contra toda la tradición teológica y dogmática de una Cristiandad a la que Girard, de hecho, nunca ha dejado de reprochar, aunque de forma cada vez menos virulenta, su parentesco con el universo mítico y arcaico de la violencia:

⁴¹⁹ “Lo esencial, es ver que la violencia apocalíptica predicha por los Evangelios no es divina. Esta violencia, en los Evangelios, se refiere siempre los hombres, nunca a Dios” (DCC:259).

Pregunta: ¿La crucifixión no fue, con todo, el sacrificio de Cristo?. *Respuesta:* No hay nada, en los Evangelios, para sugerir que la muerte de Jesús es un sacrificio, sea cual sea la definición que se le dé a ese sacrificio, expiación, sustitución, etcétera. Nunca, en los Evangelios, la muerte de Jesús es definida como un sacrificio.[...] Gracias a la lectura sacrificial, durante quince o veinte siglos, ha podido existir lo que se llama la Cristiandad, es decir una cultura fundada como todas las culturas, al menos hasta cierto punto, sobre formas mitológicas producidas por el mecanismo fundador (DCC:251-252).

El discurso antisacrificial del primer Girard contra lo que llamaba el “cristianismo histórico”⁴²⁰ (esto es, un cristianismo todavía imbricado en las estructuras sacrificiales arcaicas), entronca con la particular concepción de las relaciones entre cristianismo y mundo moderno en la perspectiva de lo que, a falta de otra fórmula más indicada, podríamos denominar la Teología girardiana de la Historia. El primer Girard destacaba que la fe cristiana originaria, en la medida en que suprimía la función de resolver los conflictos humanos con la violencia divina, ha sido la principal fuente desacralizadora y desmitificadora de la que ha bebido toda la modernidad. “Es precisamente porque esta función es eliminada por lo que los Evangelios pueden pasar por instaurar una especie de ateísmo práctico” (DCC:255).

Así pues, la única gran revolución es el Cristianismo. Todas las demás beben de él, aunque lo hagan también de acuerdo a la lógica de una herencia usurpadora que revitaliza la estructura arcaica sacrificial con ropajes cristianos. En este sentido, existe también, en plena coherencia con la hermenéutica histórica girardiana, una relación de continuidad y prolongación entre la Cristiandad y la modernidad. Si la primera no consiguió librarse del todo de las ataduras sacrificiales pese al aparato teológico cristiano, la segunda se ha caracterizado por una competencia victimaria con el propio cristianismo, al que ha querido superar radicalizando su mensaje, resucitando el espacio sacrificial con la cobertura de la legitimidad moral de la víctima inaugurada por el cristianismo.

El primer Girard estimaba que era en gran medida la “sociología” intelectual de los primeros auditores y conversos del cristianismo la que podía explicar la infiltración de la concepción mítico-sacrificial en la primigenia y prístina fe cristiana antisacrificial. Pueblos y

⁴²⁰ “Es preciso que ‘muera’ efectivamente esta divinidad sacrificial y con ella el cristianismo histórico en su conjunto, para que el texto evangélico pueda resurgir a nuestros ojos no ya como un cadáver que habríamos desenterrado, sino como la cosa más nueva, más bella, más viva y más verdadera que hayamos contemplado jamás” (DCC:320).

culturas educados por siglos de hegemonía de las divinidades violentas y ajenos a la lenta pedagogía del Antiguo Testamento, no podían adoptar a su nuevo Dios como el único Dios, que negaba toda verdad a los dioses en los que habían creído sus ancestros, sino meramente como un dios distinto a los anteriores, y finalmente victorioso sobre ellos, dentro de la más estricta competencia mimética:

A los primeros conversos vienen rápidamente a sumarse vastas capas populares y, un poco más tarde, los mundos llamados “bárbaros”. Se puede pensar que esta difusión prodigiosa no podía efectuarse más que dentro de la lectura sacrificial y gracias a ella. En el plano histórico, por consiguiente, la lectura sacrificial no puede constituir un simple “error”, el resultado de un accidente, o un defecto de perspectiva entre aquellos que la elaboraron.[...] Por muy llamativa y paradójica que sea en su principio, no puede dejar de parecer probable e incluso inevitable. Viene de lo más profundo de los tiempos. Tiene con ella el peso de una historia religiosa que, en el caso de las masas paganas, no ha sido nunca interrumpida o desestabilizada por algo como el Antiguo Testamento (DCC:340-341).

Girard ha analizado retrospectivamente sus propios defectos de interpretación. Su combate intelectual contra los funestos errores de la exégesis moderna, tendente a la asimilación del cristianismo a un mito como los demás, le empujó a exagerar la distancia insalvable entre la posición sacrificial de las divinidades arcaicas y la lógica antisacrificial de la Pasión de Cristo:

A mi entender, el interés principal de la teoría mimética residía en su poder apologético frente al relativismo religioso, cuya debilidad revela. Yo hubiera querido algo más manifiesto todavía. Yo reclamaba una señal. Lo que me estorbaba sobre todo era, en lo referente a la Pasión de Cristo, el recurso al término “sacrificio” que designaba ya a los rituales en las religiones arcaicas. Me parecía que la definición tradicional de la Pasión en términos de “sacrificio” proveía de argumentos suplementarios a quienes querían asimilar el cristianismo a una religión arcaica, y lo he rechazado durante largo tiempo. [...] - La teoría mimética esclarece la oposición radical entre el sacrificio arcaico y lo que se llama el Sacrificio de Cristo. Es esta oposición la que toda la cultura moderna se concierta para no querer ver, obstinándose, por ejemplo, en definir el sacrificio en términos de don o de ofrenda a la divinidad (ALLE:56).

Con el paso de los años, la posición de Girard, sin abandonar del todo los fundamentos teóricos de su interpretación antisacrificial del texto evangélico, se ha rectificado para abrazar la teología católica del Sacrificio de Cristo. En el fondo, sin renunciar a sus incompletas intuiciones teológicas de juventud, el Girard maduro ha llegado a reconocer que

sacrificio de Cristo es el auténtico sacrificio que invierte el sentido mismo del sacrificio mítico. Mientras que los ídolos paganos incitaban a los sacrificios humanos contra víctimas inocentes, el Dios que se manifiesta plenamente en Cristo acepta sacrificarse a sí mismo para salvar a los hombres de su propia violencia. Frente a los dioses sacrificadores y legitimadores de las violencias y de los odios humanos, se eleva el Dios de amor que acepta entregarse a sí mismo para impedir que no vuelvan jamás los sacrificios del pasado oscuro de la humanidad.

¿Qué es un sacrificio en las religiones arcaicas? Es un esfuerzo para renovar los efectos reconciliadores de la violencia unánime, sustituyendo con una víctima de recambio al chivo expiatorio inicial. - ¿Qué es el sacrificio de Cristo? Para comprenderlo hay que empezar desde el comienzo, es decir, desde aquello que Jesús propone a los hombres para escapar de la violencia. Les invita a cortar por lo sano con las rivalidades miméticas. Cada vez que el prójimo nos presenta exigencias excesivas, o que nos parecen tales, en lugar de pagarle con la misma moneda, es necesario abandonar el objeto en litigio al rival potencial, es necesario evitar que se desencadene la escalada de la violencia que conduce directamente a los chivos expiatorios. - Es la regla única del Reino. Y Jesús conserva la fidelidad a esta regla hasta el final en un mundo al que le es indiferente. El se encuentra solo contra todos. La violencia de los hombres se vuelve contra el que la denuncia. Su Palabra revela cada vez más la verdad escondida de la cultura humana, el papel fundador y ordenador de los chivos expiatorios. El cumplimiento de su misión condena a Cristo a una muerte que está lejos de desear, pero a la que no sabría sustraerse sin someterse a la ley del mundo y de los chivos expiatorios. - Entre el sacrificio de Cristo así definido y el sacrificio arcaico la distancia es tan enorme que no se puede imaginar una mayor. Para protegerse de su propia violencia, los hombres consiguen canalizarla hacia los inocentes. Cristo hace todo lo contrario. No ofrece ninguna resistencia. No es para jugar al juego sacrificial por lo que Él se condena al sacrificio; es para ponerle fin, de la manera en que pienso que la teoría mimética permite comprenderlo. Revelando, por la publicidad de su muerte la influencia de los sacrificios, afloja su asedio, neutraliza a la larga un mecanismo cuya eficacia exige secreto (ALLE:56-57).

En la interpretación girardiana final sobre el sacrificio no parece legítimo destacar la corrección o rectificación de sus posiciones anteriores sin expresar con la misma contundencia que representa la culminación de los esfuerzos que comenzaron a esbozarse con su radical posicionamiento antisacrificial de sus comienzos. En efecto, con la definitiva adopción del Sacrificio de Cristo en la perspectiva de la teoría mimética, podía articularse de manera más adecuada uno de los postulados característicos de la interpretación religiosa de nuestro pensador: la unidad de todo lo religioso. Una unidad que engloba el conjunto de la experiencia religiosa de la humanidad en relación con su propia violencia. Si el judeocristianismo se ha afirmado como la ciencia mimética por antonomasia no ha sido

debido a su rechazo del planteamiento mimético que se encuentra en los mitos, sino a su asunción, penetración y superación dirigidos a su más completa inversión. Hasta llegar a la coronación de esta inversión con la Pasión y sacrificio de Cristo, la humanidad ha sido lentamente educada, especialmente por la teología judía del Antiguo Testamento, que ha prefigurado la definitiva Revelación cristiana en algunos episodios especialmente significativos⁴²¹. Y esto mismo sucede con el sacrificio, que pasa de su sentido mítico-sacrificial de “sacrificar” a otros a su sentido evangélico de “sacrificarse” por otros⁴²². Por ese motivo, la aplicación del sentido del sacrificio a Cristo encuentra una plena legitimidad, pues representa la coronación de la pedagogía divina que, tras revelar la raíz de las rivalidades humanas en el mimetismo conflictivo, ha eliminado paulatinamente la eficacia del edificio sacrificial erigido por los hombres para librarse de su propia violencia mediante el sacrificio amoroso de su Hijo⁴²³. En la raíz misma de la etimología del sacrificio cristiano se encierra

⁴²¹ En lo que respecta a los precedentes de la concepción cristiana del sacrificio, Girard ha dedicado especial atención al análisis del juicio de Salomón como "figura Christi": "Hoy escribiría partiendo del punto de vista del Evangelio, mostrando que los Evangelios convierten a la ramera mala y al sacrificio criminal en una metáfora de la vieja humanidad incapaz de superar la violencia sin recurrir al sacrificio de víctimas. Por su sacrificio, Cristo nos libera de esa necesidad. Por consiguiente, hay que emplear la palabra "sacrificio" en el sentido de sacrificio de sí mismo, tal como se aplica a Cristo. Se puede decir entonces que la religión primitiva o arcaica anuncia a Jesucristo a su manera, que no deja de ser muy imperfecta. Porque la diferencia entre las dos prostitutas es insuperable, no se puede encontrar una diferencia mayor: por un lado, el sacrificio como crimen, como asesinato; por el otro, el sacrificio como aceptación de la muerte, si hace falta, precisamente para no matar, para no participar en el otro tipo de sacrificio. Estas dos formas de los sacrificial son, a la vez, radicalmente opuestas e inseparables. Entre ellas no queda ningún espacio sacrificial desde el que se pueda hacer una descripción neutra de lo que ocurre. La historia moral de la humanidad consiste en el paso del primero al segundo sentido de la palabra 'sacrificio', un paso que cumplió Cristo pero no la humanidad, que sigue haciendo de todo por eludir este inmenso dilema, y sobre todo para no verlo" (OC:100). "[...] cediendo el niño a su rival, la buena prostituta pone fin a la rivalidad mimética, no por el medio que propone Salomón, el sacrificio sangriento, que su rival ya ha aceptado, sino por el amor. Ella renuncia al objeto de la rivalidad. Hace pues lo que recomienda Cristo, lleva la renuncia tan lejos como es posible, ya que renuncia a aquello que para una madre es más querido, su propio hijo. Lo mismo que Cristo muere a fin de que la humanidad emerja de los sacrificios violentos, la buena prostituta sacrifica su propia maternidad 'para que el niño viva'. Me escandalizaba que se infravalorara aquel abismo que separa a la buena prostituta de la mala, que se borrara esta diferencia recurriendo al mismo término de 'sacrificio' en los dos casos. He reservado largo tiempo el término 'sacrificio' a la solución propuesta por Salomón, al tipo de sacrificio en el que el gesto de la segunda mujer descarta para siempre la amenaza" (ALLE:57-58).

⁴²² "Sin embargo, actualmente he cambiado de parecer. No cabe ninguna duda de que la distancia entre estos dos tipos de acciones es la mayor que se puede imaginar, pero en definitiva no es otra que la diferencia que separa el sacrificio arcaico, que desvía sobre una víctima totalmente 'aparte' la violencia de los que se pelean, y el sacrificio en sentido cristiano, que consiste en renunciar a toda reivindicación egoísta, y hasta a la vida si es preciso, para no quitarle la vida a otro, para no matar" (OC:100).

⁴²³ "He empleado anteriormente la palabra 'sacrificio' para significar el don de sí mismo hasta la muerte. Ese no es de ningún modo el sentido del sacrificio en las religiones arcaicas. Es incluso un vuelco completo. En el pasado, he insistido demasiado exclusivamente sobre la diferencia entre los dos sentidos. Yo quisiera mostrar su error a aquellos que acusan al cristianismo de no diferenciarse, en el fondo, del resto de los sacrificios humanos, del canibalismo, etcétera. He insistido demasiado sobre esa diferencia, y no lo suficiente sobre la unidad simbólica última del sacrificio que, efectivamente, si se examinan todos los sentidos del término, resume toda la historia religiosa de la humanidad. Los cristianos tienen razón al emplear la palabra 'sacrificio' para Cristo: captan implícitamente esa unidad [...]" (CE:135).

así la ruptura entre la violencia de los hombres (justificada en su recurso a los falsos dioses) y el Amor del Dios verdadero (ajeno a toda violencia humana):

[...] el recurso a la misma palabra para los dos tipos de sacrificio, por muy equívoco que sea en un primer nivel, sugiere, me parece, algo esencial: a saber, la unidad paradójica de lo religioso en toda la historia humana. - Reconocer el valor positivo del término “sacrificio”, cuando abarca los dos extremos definidos por nosotros, no es forzosamente minimizar la distancia entre estos dos extremos, ni practicar una especie de amalgama mediante algún truco cualquiera de tipo intelectual, fundado, por ejemplo, sobre la noción de ofrenda sacrificial. Es necesario, por el contrario, tomar conciencia plenamente del insondable abismo que separa estos extremos, y la teoría mimética nos ayuda en esta tarea. Cuanto más alejados están los extremos uno de otro, tanto más su unión en una sola palabra sugiere, paradójicamente, un más allá de la oposición. [...] El recurso a la misma palabra corta de plano la ilusión de un terreno neutral completamente ajeno a la violencia, de un puesto de observación no sacrificial, que los sabios y los expertos pudieran ocupar permanentemente para apoderarse de la verdad al menor coste, puede que incluso para “cristianizar las ciencias del hombre”, como dice perfectamente François Lagarde. - Dios mismo reutiliza a su propia costa el esquema del chivo expiatorio para subvertirlo. Esta tragedia no está exenta de ironía. Sus connotaciones son tan ricas que la mayoría de ellas se nos escapan. La ironía se debe en parte a la homología de los dos sacrificios, a los extraños efectos de espejo entre la violencia de los unos y, en el otro extremo, un amor que sobrepasa nuestra inteligencia y nuestra capacidad de expresión. - La reutilización divina del chivo expiatorio sería una unidad religiosa de la humanidad que quizás haya que pensar como un lento y terrible viaje desde el primer sacrificio al segundo, inaccesible sin Cristo. Entre la violencia de los orígenes humanos y el esquema de la Redención cristiana existe una asimetría que hace caso omiso de los estadios intermedios de la desacralización judeocristiana. En la perspectiva de los estadios intermedios hay, simbólicamente, como una especie de retorno a lo religioso arcaico, forzosamente desconcertante. No es necesario ver en ellos una recaída en el arcaísmo de los chivos expiatorios sacralizados. Si los dos se asemejan es porque la violencia imita al amor de Cristo, y no por la razón inversa. Si las cosas son así, es por alguna otra razón más y, especialmente, porque la intervención divina, tal como sugiere Ted Peters⁴²⁴, es de una delicadeza extrema. Sin atentar jamás contra la libertad del hombre, sin que su revelación se convierta jamás en una exigencia, Cristo guía a la humanidad hacia la verdad divina. - En lugar de ser Él mismo un chivo expiatorio sacralizado, Cristo se hace chivo expiatorio para desacralizar a aquellos que vinieron antes que Él e impedir que se sacralizase a aquellos que vengan después de Él. Por interpretar este papel es por lo que revela a la vez al verdadero Dios, que es Él mismo, y al hombre que es condenado, durante largo tiempo al error gigantesco, pero inevitable, que consiste en implicar a Dios en las violencias puramente humanas. Cristo, su Padre y el Paráclito son, pues, ellos tres, el único Dios que corresponde a la definición de Juan: Dios es amor. - Hay dos modos de lo divino que se oponen radicalmente el uno al otro y, sin embargo, formalmente se asemejan. Lo arcaico surge directamente de la eficacia de los chivos expiatorios, y lo cristiano surge indirectamente,

paradójicamente, de su ineficacia a causa de la destrucción de los falsos dioses. - A los chivos expiatorios parciales, terrestres, temporales e injustos de las religiones terrestres se opone, como dice Schwager, el chivo expiatorio perfecto, a la vez plenamente humano y plenamente divino. A todos los sacrificios imperfectos, de una eficacia temporal y limitada, se opone el sacrificio perfecto que pone fin a todos los demás (ALLE:58-60).

Interpretaciones evangélicas mimético-políticas

La presentación de este Girard exégeta y apologista cristiano no carece de relevancia a la hora de progresar en nuestro esfuerzo hacia una completa elucidación de una teoría mimética de lo político. Primero, porque a lo largo de la exposición de las diferentes esquinas de su exégesis bíblica y evangélica, Girard no ha dejado, aunque fuera en muy contadas ocasiones, de referirse a las implicaciones de sus postulados antropológico-teológicos en la esfera política. Y segundo, y sobre todo, porque al hilo de la presentación de las tesis miméticas sobre la Revelación cristiana, se filtran afirmaciones que “revelan”, a su vez, el lugar y consideración de la habitación política en el edificio mimético girardiano.

Se puede dar con una pista introductoria en una afirmación de Girard localizada en el libro recopilatorio de su trayectoria e itinerario intelectuales, *Los orígenes de la cultura*: “Hablemos claro: un espacio absolutamente no sacrificial es imposible” (OC:101). No parecería apresurado presentar como hipótesis que, de hecho, lo político representa, en la concepción de Girard, ese espacio contaminado por lo sacrificial que es imposible de extirpar en toda sociedad humana contaminada por la lógica implacable del mimetismo.

Una primera prueba aparece en su particular lectura del papel de Poncio Pilatos en el proceso que conduce a Jesús a su crucifixión a manos de la autoridad romana. Pilatos representa no sólo el papel del poder político sino también la racionalidad propia que debería gobernarlo. Ahora bien, ¿cómo interactúan ese poder y esa racionalidad frente a la espiral mimética que ha conducido a Jesús frente a las autoridades judías y romanas de la época? El análisis de este episodio parece, a priori, de particular importancia a la hora de asimilar las relaciones de la política con la teoría mimética. ¿Podrá dar muestra el poder político de una autonomía efectiva ante la pasión mimética de las muchedumbres? ¿Podrá la racionalidad política sobreponerse a la espiral conflictiva de la violencia de las masas que reclaman un chivo expiatorio? Nadie mejor que Pilatos, máximo representante del genio político y militar

⁴²⁴ T. Peters, “Isaac, Jesus and Divine Sacrifice”, *Dialogue*, 34, invierno 1994, pp.52-56.

romano, para ilustrar esta cuestión.

Pilatos se ve también dominado por el mimetismo. Le gustaría salvar a Jesús. Si los Evangelios insisten en esa preferencia, no es para sugerir que los romanos sean superiores a los judíos, ni para hacer un distinguo de buenos o malos entre los perseguidores de Jesús. Es para subrayar la paradoja de un poder soberano que, por temor a enfrentarse con la masa, se pierde, en cierta medida, en ella, y pone así de manifiesto, una vez más, la omnipotencia del mimetismo. Lo que motiva a Pilatos para entregar a Jesús es el miedo a una revuelta. Da prueba, se dice, de “habilidad política”. Seguramente. Pero ¿por qué la vida política ha de consistir casi siempre en abandonarse al mimetismo colectivo? (VEOS:39).

De la lectura de este pasaje parece derivarse una conclusión: la racionalidad política, al menos en episodios extremos de esta naturaleza, queda completamente subsumida e integrada en la lógica imparable de una presión mimética que todo lo envuelve. Pero más concretamente y en cierta forma, la “razón política” parece consistir en la habilidad de quien ya “conoce” los mecanismos miméticos que regulan la actividad social, para orientarlos en el sentido más conveniente para los intereses del poder. Un poder político “autónomo”, como el de Pilato, parece encontrarse en una perspectiva “superior” en relación con los procesos miméticos. Y, sin embargo, por otro lado, esa posición superior (es decir, de “conocimiento incompleto” o de “menor *méconnaissance*”) permite advertir al detentador del poder el riesgo que representan los caudales mimético-sociales para un poder que, en definitiva, también procede de ellos y puede, por tanto, en cualquier momento, sucumbir de nuevo ante ellos. El ardid psico-social que utiliza Pilatos en el caso de Jesús denota el saber mimético adquirido por la racionalidad política, en particular en relación con la sustitución sacrificial:

Pilatos es un juez demasiado experimentado para no darse cuenta del papel de las sustituciones en el caso que se le pide que juzgue. Los Evangelios, por otra parte, comprenden su punto de vista y hacen que lo compartamos en el famoso episodio de Barrabás. El escrúpulo romano por la legalidad aconseja a Pilato no entregar a Jesús o, dicho de otra forma, no ceder ante la masa. Pero sabe también que ésta no va a calmarse sin víctima. De ahí que le brinde una compensación: hacer morir a Barrabás a cambio de Jesús. Desde el punto de vista de Pilatos, Barrabás tiene la ventaja de estar ya legalmente condenado. Su ejecución no constituye infracción alguna de la legalidad. La principal preocupación de Pilatos no es impedir la muerte de un inocente, sino impedir, en la medida de lo posible, unos desórdenes que podrían perjudicar su reputación como administrador en las altas esferas imperiales (VEOS:44).

Girard extrae de la simbiosis entre lo político y lo sagrado la lógica operativa que distingue al poder político, siempre estrechamente vinculada a la reversibilidad permanente de

la psicología colectiva. Psicología que hoy tratan de descifrar las encuestas electorales, los estudios de imagen y los expertos en “comunicación poética” pero que, en definitiva, no deja de responder a las constantes inalteradas del mimetismo psicosocial profundamente hermanado con la esencia de lo político. “De ahí la importancia de lo político, y casi siempre su prodigiosa cobardía, su tendencia a nadar en el sentido de la corriente, como Pilatos, por la preocupación electoral, por incapacidad para pensar sólo” (CE:54).

Sin embargo, una vez más, se debe insistir en que esa “cobardía” de lo político se explica por su superior penetración de la psicología mimética y de su influencia social disolvente y fundadora. Esta superioridad gnoseológica le permite detectar la oscura “causalidad social” que se oculta tras los apasionamientos miméticos colectivos. En cierta medida, la racionalidad política es un anticipo y una prefiguración de la desacralización cristiana que desmonta definitivamente la “causalidad mágica” de la mentalidad primitiva. Pero la perspectiva y el ángulo de esta desacralización política “avant la lettre” es insuficiente para invalidar definitivamente una lógica mimética asesina que envuelve la propia región política, hasta el punto de que esta región es siempre permeable a los imprevisibles asaltos de ese logos violento. La desacralización política es una revelación insuficiente y más que poseer al mimetismo, es siempre susceptible de dejarse poseer por él. De ahí el “fugitivo” momento de racionalidad precristiana que parece orientar en un primer momento a Pilatos.

Y los Evangelios saben ciertamente lo que hacen, ya que todas las ocasiones son buenas para repetir esta negación. Llegan a ponerla en boca de Pilatos que afirma: *Yo no veo causa*, después de haber interrogado a Jesús. Pilatos todavía no está influido por la masa y es el juez en sí, es la encarnación del derecho romano, de la racionalidad legal, que se inclina de manera fugitiva pero significativa ante los hechos⁴²⁵ (CHE:141).

“Fugitiva racionalidad” pues, ya que en última instancia, el poder político sucumbe al verdadero poder que lo precede y domina en origen, el poder mimético de la masa.

Pilatos es el verdadero poseedor del poder pero por encima de él está la multitud. Una vez movilizada, prevalece absolutamente, arrastra a las instituciones detrás de ella, las fuerza a disolverse en ella. Y no cabe duda de que aquí encontramos la unanimidad del homicidio colectivo generador de mitología

⁴²⁵ Según el traductor de Anagrama, Girard escribió que los Evangelios “saben muy bien lo que se llevan entre manos”. Girard sólo señala que los Evangelios “saben lo que hacen” (“ce qu’ils font”). Nadie sabe, en cambio, lo que el traductor “se llevaba entre manos” en el momento de su ocurrencia. R. Girard, *Le Bouc émissaire*,

(CHE:142).

Los Evangelios hacen aparecer a la esposa de Pilatos para señalar la presencia de otro polo de atracción personal y afectivo que ejerce una influencia de resistencia frente a la fascinación mimética que ya se ha apoderado del gobernador romano. Pero el poder de la multitud termina por imperar en la decisión política de Pilatos.

Juan quiere mostrar a Pilatos atrapado entre dos influencias, entre dos polos de atracción mimética, a un lado la esposa que querría salvar al inocente y al otro la multitud, ni siquiera romana, completamente anónima e impersonal.[...] Y, sin embargo, acaba por vencer la multitud; nada tan importante como esta victoria, nada más significativo para la revelación del mecanismo victimario (CHE:143).

Girard subraya que no se puede acusar a los Evangelios de “condescendencia social” pues la multitud no sólo está compuesta por las masas populares. Lo que destaca en el mecanismo mimético colectivo es su capacidad general de arrastre socialmente transversal. “También las élites forman parte de ella” (CHE:143). Y el poder político termina convertido en una marioneta en sus manos. La insuficiencia de la desacralización lograda por la débil autonomía de lo político queda así de manifiesto. La proximidad de lo político en relación con el mecanismo fundador le impide adquirir la completa racionalidad que sólo la Revelación impondrá de forma definitiva. La dramática figura de Pilatos viene a iluminar un aspecto capital de la vinculación entre el espacio político y el logos de la violencia sagrada. Un minuto antes de la Revelación definitiva, el poder político no puede resistir todavía al torrente victimario. De ahí que sea el propio Pilatos quien se coloque al frente de la masa, avalando “políticamente” el mimetismo asesino.

A partir de estos análisis y, sobre todo, de la interpretación de la realidad social del “escándalo”, que los Evangelios exploran con significativa atención, se puede deducir la particular penetración del texto evangélico en lo relativo a la imbricación entre las pasiones miméticas colectivas y sus potenciales declinaciones políticas. “La palabra *skandalon* significa “piedra de tropiezo mimético”, algo que desencadena la rivalidad mimética”⁴²⁶

Grasset, Paris, 1982, p.157.

⁴²⁶ En relación con la palabra *skandalon*, tan omnipresente en el Evangelio, Girard advierte de la insuficiencia de cierta exégesis bíblica demasiado tamizada por el logos griego o por los complejos modernos: “El tratamiento de esta palabra demuestra que la exégesis de las Sagradas Escrituras es todavía incompleta. Existen gruesos volúmenes enteramente consagrados a tratar de palabras que sólo aparecen una o dos veces en los Evangelios: la palabra *logos*, por ejemplo, que es capital ciertamente pero que sólo aparece en el prólogo del evangelio de Juan.

(OC:108). Pero el escándalo contiene también la progresión misma que define la escalada mimética, el creciente contagio de las rivalidades y la intensificación de la carga de resentimiento que aguarda su liberación en forma de descarga victimaria.

Con los escándalos ocurre lo mismo que con la falsa infinitud de las rivalidades miméticas. Segregan en cantidades crecientes envidia, celos, resentimiento, odio, todas las toxinas más nocivas,[...] en la escalada de los escándalos, cada represalia suscita otra nueva, más violenta que la anterior. Así, si no ocurre nada que la detenga, la espiral desemboca necesariamente en las venganzas encadenadas, fusión perfecta de violencia y mimetismo (VEOS:34).

El condicionamiento mimético de los hombres hace “preciso” que “llegue el escándalo”. No se trata de la fatalidad arcaica, ni del destino, ni de ninguna forma de “determinismo” moderno, sino de la omnipresente realidad del mimetismo humano en el espacio intersubjetivo, que sólo los Evangelios han desvelado en toda su amplitud. Desde esta perspectiva, la racionalidad mimética permite desplegar una forma de legalidad social. “Aunque de manera individual los hombres no estén fatalmente condenados a las rivalidades miméticas, las comunidades, por el gran número de individuos que contienen, no pueden escapar de ellas” (VEOS:36). Y Girard subraya que una de las variantes particulares de esta legalidad social es su modalidad política. La política no puede ostentar, en este sentido, ningún privilegio en relación a la unidad mimética que todo lo condiciona en el universo social.

Los escándalos entre individuos son como pequeños riachuelos que desembocan en los grandes ríos de la violencia colectiva. Cabe entonces hablar de un apasionamiento mimético que agrupa en un único haz, contra la misma víctima, todos los escándalos antes independientes entre sí. Como un enjambre de abejas alrededor de su reina, los escándalos confluyen contra la víctima única y la acorralan. La fuerza que suelda entre sí los escándalos es un mimetismo redoblado. Aunque pueda parecer que la palabra escándalo se aplica a cosas muy diferentes, en realidad se trata siempre de diferentes momentos de un

Y, en llamativo contraste, no encontramos nada sobre el término *skandalon*. Silencio total, aunque la palabra en cuestión sea omnipresente tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo” (OC:108). “Para hacer a la Biblia psicoanalíticamente correcta, los traductores modernos, al parecer más intimidados por Freud que por el Espíritu Santo, se esfuerzan por eliminar todos los términos censurados por el dogmatismo contemporáneo, y sustituyen por sosos eufemismos esa admirable ‘piedra de escándalo’, por ejemplo, de nuestras antiguas biblias, la única traducción que captura la dimensión repetitiva y “adictiva” de los escándalos” (VEOS:35). “Es lo mismo que pasa hoy en día con la Biblia. La palabra *skandalon* no se traduce ya por ‘escándalo’ o, respetando su sentido literal, por ‘piedra en la que se tropieza’, pese a que se trata de términos que existen en todos los idiomas. Todas las traducciones recientes de la Biblia silencian los escándalos, y utilizan eufemismos sin ninguna fuerza, como ‘ocasión de pecado’. De este modo, se elude el verdadero sentido de *skandalon*, que es el de obstáculo mimético” (OC:184).

único proceso mimético, o de ese proceso en su totalidad. Cuanto más asfixiantes resultan los escándalos personales, más ganas tienen los escandalizados de ahogarlos en un nuevo y gran escándalo. Algo que puede observarse muy bien en las pasiones llamadas políticas, o en ese frenesí del escándalo que se ha apoderado del mundo hoy globalizado (VEOS:43-44).

No hay que olvidar que la política es, junto a la religión, una de las grandes “abarcadoras”⁴²⁷. Esta capacidad abarcadora es lo que nos permite entender con mayor claridad la permeabilidad mimética de una y otra. La política “religa” a los hombres y esto la convierte en una de las válvulas de escape preferidas por el mimetismo conflictivo, especialmente en sus fases de mayor efervescencia, como se acaba de comprobar con el caso de Pilatos. Esta es la razón de la desconfianza primitiva de los cristianos, iluminados por la luz de la Revelación desacralizadora, en relación con los “principados y potestades”. Es su estrecha vinculación con la violencia y lo sagrado la que convierte a dichos principados y a aquellas potestades, es decir, a las manifestaciones del poder político, en expresiones de la misma violencia asesina que crucificó a Jesús. Una violencia que se manifestó también en la secreta alianza de los jefes religiosos y políticos (Caifás, Herodes y Pilatos)⁴²⁸, cómplices del lenguaje mimético victimario que distingue al logos social violento y satánico: “Es preciso que uno muera para que sobreviva el pueblo”.

Por su origen violento, satánico o diabólico, los Estados soberanos en cuyo seno surge el cristianismo son objeto, por parte de los cristianos, de una gran desconfianza. De ahí que, para nombrarlos, en lugar de recurrir a sus nombres habituales, en lugar de hablar, por ejemplo, del Imperio romano o de la tetarquía herodiana, el Nuevo Testamento suela recurrir a un vocabulario específico, el de las “potestades y principados”. Si se analizan los textos evangélicos y neotestamentarios donde se habla de las potestades, se observa que, de manera implícita o explícita, éstas aparecen asociadas al tipo de violencia colectiva del que reiteradamente vengo hablando, algo muy comprensible si mi tesis es exacta: esa violencia constituye el mecanismo fundador de los Estados soberanos. Al principio de los Hechos de los Apóstoles, Pedro aplica a la Pasión una frase inspirada en el segundo salmo: “Todos los reyes de la tierra se han unido para que perezca el Ungido del Señor, el Mesías enviado por Dios”. Cita de la que no hay que deducir que Pedro tome al pie de la letra la idea de una participación de “todos los reyes de este mundo” en la crucifixión.(...) La cita significa que, con independencia de lo sucedido, seguramente de importancia menor, Pedro descubre la existencia de una relación muy especial entre la

⁴²⁷ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, op.cit., pp.11-20.

⁴²⁸ “Los textos fundamentales del cristianismo insisten sobre el hecho de que todas las potencias de este mundo se han coaligado para matar a Cristo. [...] ‘¿A qué esta agitación de las naciones, estos vanos proyectos de los pueblos? Se han presentado los reyes de la tierra y los magistrados se han aliado contra el Señor y su Ungido. Porque verdaderamente en esta ciudad se han aliado Herodes y Poncio Pilatos con las naciones y los

Cruz y las potestades en general, por cuanto éstas tienen sus raíces en asesinatos colectivos semejantes al de Jesús. Sin ser lo mismo que Satán, todas las potencias son tributarias suyas, pues todas son tributarias de los falsos dioses engendrados por él, es decir, por el asesinato fundador (VEOS:131-132).

La lucidez evangélica en lo relativo a la percepción de esta simbiosis político-religiosa, de esta fraternidad en la violencia de la política y de la religión arcaica, es altamente reveladora. La fusión de lo social y de la trascendencia es una consecuencia de la congénita proyección sagrada de la violencia mimética, que los Evangelios desvelaron mucho antes de que lo intentaran los deficientes intentos de la ciencia social moderna⁴²⁹.

Lo asombroso es el gran número de nombres que los autores del Nuevo Testamento inventan para designar esas equívocas entidades. Tan pronto se las llama “de este mundo” como, al contrario, potestades “celestes”, o bien “soberanías”, “potencias”, “tronos”, “dominaciones”, “príncipes del imperio del aire”, “elementos del mundo”, “arcontes”, “reyes”, “príncipes de este mundo”, etcétera. - ¿Por qué un vocabulario tan amplio y, aparentemente, tan heterogéneo? Enseguida se observa, al analizar esos nombres, que se dividen en dos grupos. Expresiones como “potestades de este mundo”, “reyes de la tierra”, “principados”, etc., afirman el carácter terrenal de las potencias, su realidad concreta, aquí, en nuestro mundo. Mientras que expresiones como “príncipes del imperio del aire”, “potestades celestes”, etc., insisten, por el contrario, en la naturaleza no terrenal, sino espiritual, de esas entidades.- Ahora bien, en ambos casos se trata de unas mismas entidades. Las potestades llamadas celestes no se distinguen en nada de las potencias de este mundo. ¿Por qué, entonces, esos dos grupos de designaciones? ¿Quizá porque los autores del Nuevo Testamento no saben exactamente qué quieren decir? Creo, al contrario, que si oscilan de manera constante entre las dos terminologías es justamente porque sí lo saben, y muy bien. Estos autores tienen una conciencia muy clara de la doble y ambigua naturaleza de lo que hablan. E intentan definir esas combinaciones de potencia material y espiritual en que consisten las soberanías enraizadas en el asesinato colectivo. Realidad compleja, dichos autores

pueblos de Israel contra su santo siervo Jesús, a quien has ungido’ (Hechos 4, 25-27)” (CE:91) .

⁴²⁹ En particular, Girard destaca el valor de la propuesta durkheimiana en ese sentido, aunque también subraya las diferencias insalvables que separan su paradigma hermenéutico de aquel que distingue al célebre sociólogo francés de la religión: “Si la comparamos con la que, en mi opinión, constituye la mejor de las teorías antropológicas de lo social, la teoría sobre la “trascendencia social” de Durkheim, podremos comprender mejor la doctrina neotestamentaria de las potestades. El gran sociólogo descubrió en las sociedades arcaicas una fusión de lo religioso y lo social análoga a la paradoja innata de las potestades y los principados. La unión de estas dos palabras, ‘trascendencia’ y ‘social’, ha sido muy criticada. Las almas apasionadas por la ciencia exacta ven en ello una traición a ésta en beneficio de lo religioso, y los espíritus religiosos, al contrario, una traición a lo religioso en beneficio del cientificismo. Antes de criticar, primero hay que comprender el esfuerzo de un pensador cuyo objetivo es superar las abstracciones gemelas de los teóricos de su tiempo y del nuestro. Un pensador que hace todo lo que puede por enfrentarse al problema que en el estudio de las sociedades plantea la combinación de immanencia real y poder ‘trascendental’. Aunque arraigada en la mentira, la falsa trascendencia de lo religioso violento resulta efectiva mientras todos los miembros de la comunidad la respeten y obedezcan. Por legítima que resulte esta equiparación con Durkheim, me parece excesivo definir como “durkheimianas” las tesis que defiende. No hay en Durkheim ni ciclo mimético, ni mecanismo de la víctima única, ni, sobre todo, la cuestión que ahora voy a abordar: la de la insuperable divergencia entre las religiones arcaicas y lo

querrían designarla de la forma más rápida y menos complicada posible. Y de ahí, creo, esa multiplicación de fórmulas: porque los resultados que consiguen no les acaban de satisfacer. Decir de las potestades que son mundanas es insistir en su realidad concreta en este bajo mundo. Es, ciertamente, subrayar una dimensión esencial, pero en detrimento de la otra, la religiosa, que, si bien ilusoria, tiene, repito, efectos demasiado reales para que puedan ser escamoteados. Al contrario, decir de las potestades que son “celestes” es insistir en su dimensión religiosa, en el prestigio siempre un tanto sobrenatural de que gozan los tronos y los soberanos entre los hombres, incluso en nuestros días. Algo que puede observarse en el evidente espíritu cortesano que reina en torno a nuestros gobiernos, por más que éstos suelen ser bien poca cosa.[...] ¿Cómo definir, entonces, la paradoja de que se trate de organizaciones muy reales, pero enraizadas en una trascendencia irreal y, sin embargo, eficaz? Si las potencias reciben muchos nombres, ello se debe a esa paradoja innata, a esa dualidad interna que el lenguaje humano no puede expresar de manera simple y unívoca (VEOS:132-134).

Ahora bien, la sabiduría evangélica sobre el mimetismo incluye también el conocimiento de lo que la Revelación va a representar para la estructura social. Al desmontar la mentira de la violencia sagrada, el edificio religioso-político-social se desmoronará también. Y los Evangelios saben que, aunque fundadas por un asesinato colectivo y estrechamente vinculadas a la violencia sacralizada, las potestades y los principados incorporan también el potencial benéfico de la reconciliación social que garantiza la convivencia. La Revelación desmontará progresivamente esas estructuras pero mientras los hombres no se hayan convertido definitivamente al logos del amor, dichas estructuras políticas, malas en cuanto a su origen y naturaleza, son buenas socialmente. De ahí la doctrina paulina sobre la obediencia a los principados.

Es la “trascendencia social” de Durkheim, pura idolatría desde el punto de vista del judaísmo y del cristianismo, pero es justamente esa sacralidad ilusoria la que preserva las comunidades humanas arcaicas de lo que podría destruirlas. Las “potestades” y los “principados” de que habla San Pablo están condenados y acabarán por desaparecer; pero no hay que intentar destruirlos por la fuerza, incluso es mejor obedecerlos. Lo sagrado arcaico es “satánico” cuando no hay nada que pueda contenerlo, canalizarlo, pero las instituciones sociales están ahí precisamente para cumplir con ese trabajo, en tanto no triunfe el Reino de Dios (OC:85-86).

De este modo, el realismo político cristiano es una consecuencia de su total inteligibilidad del proceso mimético. Se expresa aquí, en potencia, una reivindicación política de la ambivalencia del pharmakos arcaico, maléfico y benéfico al mismo tiempo. Si se

pretende conservar su vertiente socialmente benéfica es necesario también tolerar su dimensión maléfica y violenta, que también define al poder político, en tanto la Revelación no se haya desplegado totalmente entre los hombres.

Aunque siempre están asociadas a Satán, aunque siempre están basadas en la trascendencia de Satán, aunque siempre son tributarias suyas, las potestades no son satánicas en el mismo sentido que él. [...] - No se debe, por tanto, calificar a las potestades simplemente de “diabólicas”, y desobedecerlas de manera sistemática, so pretexto de su “maldad”. Lo diabólico es la trascendencia en que se basan. Y aunque sea cierto que ninguna potencia es ajena a Satán, no por ello pueden condenarse sin más, puesto que en un mundo en el que aún no se ha instaurado el reino de Dios son indispensables para el mantenimiento del orden. Eso explica la actitud de la Iglesia respecto a ellas. Si las potestades existen, dice Pablo, es porque tienen un papel que desempeñar y porque Dios las autoriza. El apóstol es demasiado realista para declararles la guerra a todas. De ahí que recomiende a los cristianos respetarlas, e incluso honrarlas, mientras no exijan nada contrario a la verdadera fe⁴³⁰ (VEOS:134-135).

Las consideraciones evangélicas sobre los principados y potestades y la prudencia política que se deriva precisamente del profundo conocimiento del saber cristiano sobre el ciclo total del mimetismo violento, nos sitúan ya en una nueva perspectiva histórica, en la que la realidad misma de lo político va a ser progresivamente transformada por el silencioso efecto social paulatino de la Revelación, sin dejar por ello de referirse a su esencia constitutiva, como la sabia doctrina paulina no deja de subrayarlo. Este nuevo espacio histórico, en realidad la más grande Revolución que han conocido los tiempos, inaugura un nuevo Tiempo-eje, a cuya culminación estamos, en la perspectiva de Girard, asistiendo hoy en nuestros tiempos apocalípticos.

En el capítulo siguiente, se pasará a analizar, en clave girardiana, la influencia que esta Revelación ha ejercido en el espacio político y las posibilidades de supervivencia de dicho espacio en el contexto abierto por la desacralización cristiana.

Política tras la Revelación: violencia, modernidad y Apocalipsis.

La doctrina paulina sobre los principados y potestades descubre las principales

⁴³⁰ “El cristianismo habla sin cesar de las ‘potencias de este mundo’, que son las instituciones nacidas del sistema sacrificial. Dice que es necesario respetarlas en la medida en que no pidan nada contrario a la fe, pero añade que están destinadas a perecer en razón de la acción corrosiva de la Revelación. Las potencias son siempre presentadas como aliadas contra Cristo: eso no es, a mi entender, una indicación histórica, sino una definición. Esas instituciones están fundadas sobre el mecanismo victimario. La teoría de las potencias forma parte de la revelación de la ciudad terrestre y de su violencia constitutiva” (CE:73-74).

implicaciones de la Revelación para el espacio político-religioso arcaico. Con la llegada de Cristo la arquitectura sagrada de estos principados va a resquebrajarse interiormente⁴³¹. Pero, como ya se advirtió, las edificaciones arcaicas representaban también el abrigo y la protección de los hombres frente a su propia violencia. En este sentido, la Revelación cristiana, desvelando la mentira de la violencia humana, permite asimismo la liberación de las peores violencias, puesto que los diques arcaicos que la contenían ya resultan progresivamente inoperantes. La Revelación cristiana, al destruir la *méconnaissance* de la que dependía la eficacia social de la violencia colectiva transmutada en violencia sagrada, desmantela inevitablemente los sistemas mítico-rituales:

Los relatos de la Pasión proyectan una luz sobre la aceleración mimética que priva al mecanismo victimario de la inconsciencia necesaria para ser verdaderamente unánime y originar sistemas mítico-rituales. Así pues, la difusión de los Evangelios y la Biblia debería llevar aparejada la desaparición de las religiones arcaicas. Y, en efecto, eso es lo que ocurre. Allí donde el cristianismo penetra, los sistemas mítico-rituales se extinguen hasta desaparecer (VEOS:199).

En efecto, a diferencia de lo que el mecanismo mimético colectivo suele lograr en situaciones normales, a saber, la reconciliación de todos los actores involucrados en la fiebre unánime de la rivalidad, la Pasión disuelve los efectos previstos por la “razón” religioso-política. Por ejemplo, la reconciliación entre Caifás y Pilatos sólo obtiene frutos provisionales y pasajeros, síntoma de la gran subversión que se anuncia⁴³². Una subversión que, sin embargo, no consiste en la radical anulación de la estructura arcaica y del logos que lo gobierna, sino que más bien logra su objetivo mediante la inversión definitiva del escenario que ha dominado la vida colectiva de los hombres.

⁴³¹ “Ha despojado a principados y potestades [...]” (Epístola a los Colosenses 2, 14-15). [...], la Cruz triunfa por tanto sobre los principados, los ridiculiza, muestra lo que hay de irrisorio en el mecanismo de sacralización. La Cruz consigue su eficacia disolvente por el mismo hecho que revela la operación de lo que, después de Ella, no es sino el mal.[...] Cristo aparece en el mundo para librar batalla a estas “potestades” y a estos “principados”. [...]. “Cuando Jesús nació,[...] los principados fueron debilitados, su magia fue refutada y su operación disuelta” (DCC: 267-268). La última referencia de la cita anterior es del teólogo y cardenal Jean Daniélou. J. Danielou, *Origène*, Table Ronde, 1948, p.265.

⁴³² “La muerte de Jesús, de hecho, no tiene ninguna eficacia en el plano mundano. Al autorizar esta muerte, el gran sacerdote no consigue el objetivo que se había propuesto, el de sacrificar una sola víctima para que la nación entera no muera. En el Evangelio de Lucas, sin embargo, el tratamiento sufrido por Jesús no está totalmente desprovisto del tipo de efecto con el que contaban sus perpetradores más lúcidos: “[...] *Y ese mismo día, Herodes y Pilato, que estaban enemistados, se hicieron amigos*” (Lucas 23.11 -12)” (DCC:269). Pero matiza Oughourlian: “Se diría que el texto evangélico nos ofrece este detalle para mostrar que no ignora el género de efecto producido por el tipo de acontecimiento al cual conviene ligar la crucifixión, pero no se trata más que de un efecto temporal y menor. En lo esencial, los efectos reconciliadores y ordenadores no se producen” (DCC:270).

La paradoja de la Cruz consiste en que reproduce la estructura arcaica del sacrificio para invertirlo, pero esta inversión consiste en poner del derecho lo que estaba del revés “desde el comienzo del mundo”: la víctima no es culpable, ya no tiene pues poder de absorber la violencia (ALLE:72-73).

¿Qué sucederá ahora que las víctimas van a dejar, como Jesús y por Jesús, de absorber la violencia de los hombres? ¿No será, por este motivo, la Revelación cristiana y la Pasión de Cristo el detonante de las peores violencias que las comunidades primitivas lograban esquivar gracias a sus víctimas propiciatorias y al orden social establecido gracias a ellas? En efecto, la conclusión de Girard no deja lugar a dudas: “La Cruz es la revelación de una verdad desestabilizadora en el plano social” (ALLE:72-73). En realidad, la advertencia ya aparecía en la propia predicación de Jesús, Quien, a diferencia de las víctimas endiosadas, no se divinizó por su muerte: “No piensen que he venido a traer la paz sobre la tierra. No vine a traer la paz, sino la espada” (Mateo 10, 34). Girard subraya que “todas las intervenciones de Cristo provocan una división en los que le escuchan”. Y esto “especialmente cada vez que se produce un milagro”, con lo que queda de manifiesto la radical inversión del escenario arcaico que hacía de los “milagros” de la violencia divina la razón misma de la reunificación comunitaria. Como recuerda también Juan, la presencia de Jesús alteraba el orden social: “Y por causa de él, se produjo una división entre la gente”(Juan 7, 43). La interpretación girardiana del efecto desestabilizador y disolvente en el plano social de la Revelación evangélica no deja lugar a dudas. “La conclusión es pues lo más pesimista posible en lo que se refiere al plan del mundo, que es deshecho por esta revelación. Pero el plan del mundo ya no cuenta. La unión con Dios toma el primer lugar” (ALLE:73).

La victoria de Cristo representa fundamentalmente el destronamiento del reino de Satán pero también anuncia la sofisticación de sus artimañas para volver a penetrar en un mundo del que ha sido expulsado. Este es el escenario del mundo tras la Revelación. En efecto, Satán gobernaba todo el proceso mimético y esto los Evangelios lo destacan especialmente. Satán es el tentador, el seductor⁴³³ (en el deseo mimético), el “adversario”⁴³⁴

⁴³³ “Como Jesús, Satán quiere que lo imiten, aunque no de la misma manera ni por las mismas razones. En primer lugar, quiere seducir. El Satán seductor es el único Satán que el mundo moderno se digna recordar, por supuesto, para bromear sobre él. Satán también se propone como modelo para nuestros deseos, y, evidentemente, resulta más fácil de imitar que Cristo, puesto que nos aconseja que nos dejemos llevar por todas nuestras inclinaciones, despreciando la moral y sus prohibiciones. Al escuchar a este muy amable y muy moderno profesor, en principio uno se siente muy liberado. Pero esa impresión dura poco, ya que, si le escuchamos, no tardaremos en ser privados de todo aquello que protege del mimetismo conflictivo. Así, en lugar de avisarnos

(en la rivalidad mimética), el “príncipe de las tinieblas”⁴³⁵ (padre de la mentira en que se asienta la desconfianza, el odio y la disolución social de la crisis mimética), el “acusador” (en la violencia unánime contra la víctima inocente), el “príncipe de este mundo” (por el orden social instituido gracias a una violencia sacralizada) y “homicida desde el principio”⁴³⁶. Satán representa todas las fases del proceso mimético. De ahí la interpretación de esa oscura frase evangélica (“la frase más explicativa sobre Satán en los Evangelios” (ALLE:65)), “fórmula insustituible” según Girard: “Satán expulsa a Satán”⁴³⁷. “El camino al que Satán nos lanza es ancho y fácil, la gran autopista de la crisis mimética” (VEOS:54). Satán es el *skandalon* que recoge el fruto de todo el proceso mimético conflictivo, desde su génesis en el deseo hasta su culminación en la reconciliación social gracias a la violencia colectiva. “El paso del ‘todos contra todos’ al ‘todos contra uno mimético’, al aplacar la cólera de la masa aportando de

sobre las trampas que nos aguarda, Satán nos hace caer en ellas. Aplauda la idea de que las prohibiciones no sirven para nada y que su transgresión no implica peligro alguno” (VEOS:53 -54).

⁴³⁴ “Más hete aquí que, de pronto, entre nosotros y el objeto de nuestro deseo surge un obstáculo inesperado y, misterio entre los misterios, cuando pensábamos haberlo dejado muy atrás, ese mismo Satán, o uno de sus secuaces, nos corta el camino. Es la primera de sus numerosas metamorfosis: el seductor inicial se transforma rápidamente en un repelente adversario, un obstáculo más serio que todas las prohibiciones aún no transgredidas. El secreto de esta desagradable metamorfosis es fácil de descubrir: el segundo Satán no es otra cosa que la conversión del modelo mimético en obstáculo y en rival. La génesis de los escándalos. Puesto que desea lo mismo que nos empuja a desear, nuestro modelo se opone a nuestro deseo. Así pues, más allá de las transgresiones se alza un obstáculo más coriáceo que todas las prohibiciones, aunque al principio oculto bajo la protección que estas procuran mientras son respetadas” (VEOS:53-54).

⁴³⁵ “Lo que caracteriza al proceso satánico en su totalidad es el autoengaño, y de ahí, como ya he dicho, que uno de los títulos del diablo sea el de ‘príncipe de las tinieblas’ ” (VEOS:168).

⁴³⁶ “En todos los títulos y funciones atribuidos a Satán -tentador, acusador, príncipe de este mundo, príncipe de las tinieblas, homicida desde el principio, oculto director de escena de la Pasión- reaparecen en su totalidad los síntomas y la evolución de esa enfermedad del deseo diagnosticada por Jesús” (VEOS:235).

⁴³⁷ “Entonces Satán expulsa a Satán, lo que quiere decir que el mecanismo en cuestión origina una falsa transcendencia que estabiliza la sociedad por un camino desviado que coincide con el principio satánico. Está claro que un orden así sólo puede ser temporal, ya que podemos estar seguros de que, tarde o temprano, se recaerá en el desorden de los escándalos” (OC:109). “Satán siembra los escándalos y recoge las tempestades de las crisis miméticas. Es la ocasión para él de mostrar lo que es capaz de hacer. Las grandes crisis desembocan en el verdadero misterio de Satán, en su más extraño poder, el de autoexpulsarse y traer de nuevo el orden a las comunidades humanas. El texto esencial sobre la expulsión satánica de Satán es la respuesta de Jesús a quienes lo acusan de expulsar a Satán por mediación de Belcebú, el príncipe de los demonios: ‘¿Cómo puede Satán expulsar a Satán? Si un reino se divide contra sí mismo, no puede mantenerse en pie; y si una casa se divide contra sí misma, no podrá sostenerse; y si el adversario se alzó contra sí mismo y se dividió, no puede sostenerse, sino que está tocando a su fin’ (Marcos 3, 24 -26)” (VEOS:55). “[...] la paradoja fundamental de Satán. Es un principio de orden tanto como de desorden. El Satán expulsado es el que fomenta y exaspera las rivalidades miméticas hasta el punto de transformar la comunidad en una hoguera de escándalos. Y el Satán que expulsa es esa misma hoguera una vez alcanzado el punto de incandescencia suficiente para desencadenar el mecanismo victimario. Para impedir la destrucción de su reino, Satán hace de su propio desorden, en el momento de su paroxismo, un medio de expulsarse a sí mismo. Y es ese poder extraordinario lo que lo convierte en príncipe de este mundo. Si no pudiera proteger su dominio de los intentos que amenazan con aniquilarlo, y que son esencialmente los suyos, no merecería ese título de príncipe que los Evangelios le conceden, y no a la ligera. Si fuera puramente destructor, hace ya tiempo que Satán habría perdido su imperio. Para comprender lo que lo hace dueño de todos los reinos de este mundo, hay que tomar al pie de la letra lo que dice Jesús, a saber: que el desorden expulsa al desorden, o, dicho de otra forma, que Satán expulsa realmente a Satán” (VEOS:56-57).

nuevo la tranquilidad indispensable para la supervivencia de toda comunidad humana, permite al príncipe de este mundo prevenir la destrucción total de su reino” (VEOS:58-59).

El hecho de que el infierno y Satán sean asociados al escándalo confirma la identificación de este último al proceso mimético en su conjunto. Satán no es solamente el príncipe de este mundo, el príncipe de todo orden mundano; es igualmente el príncipe de todo desorden, es decir el escándalo en sí mismo. Se pone siempre mitad de nuestro camino para hacer obstáculo, en el sentido mimético y evangélico (DCC:543).

Así, Satán

[...] es una especie de personificación del “mimetismo malo”⁴³⁸ tanto en sus aspectos conflictivos y disgregadores, como en sus aspectos reconciliadores y unificadores. [...] En última instancia, es el diablo, o, dicho con otras palabras, el mimetismo malo, el que está en el principio no ya de la cultura cainita sino de todas las culturas humanas (VEOS:121).

Sin embargo, la Revelación ya hace imposible no tanto el principio de desorden, que sigue operando en los deseos, resentimientos y odios humanos, sino el principio de orden que hacía de Satán, en el universo precristiano, el “príncipe de este mundo”⁴³⁹. Dicho de otro modo, tras la Revelación, Satán ya no consigue expulsarse a sí mismo para entronizarse en el mundo.

Pero me parece que es necesario entender que Satanás expulsaba a Satanás antes, y que, a partir de la Revelación, ya no lo expulsa más. Satán se encadenaba a sí mismo mediante el mecanismo victimario, pero en el presente está desencadenado, no es ya capaz de encadenarse (ALLE:65).

“Así pues, el fin de Satán, el fin de su autoencadenamiento no significa su desaparición, sino literalmente su “desencadenamiento” (CE:80). La muerte de Cristo sólo representa “la perdición del reino de Satán” (ALLE:72). De ahí que en el Evangelio de Lucas se vea a Satán “caer del cielo como el relámpago”. Girard deduce: “Es evidente que cae sobre

⁴³⁸ “Satán imita el mismo modelo que Jesús, es decir, Dios, pero con un espíritu de arrogancia y rivalidad por el poder” (VEOS:67). “Tanto Jesús como Satán incitan a la imitación. La imitación educa nuestra libertad, porque somos libres de imitar a Cristo en un espíritu de sumisión humilde a su incomparable sabiduría, o de pretender, por el contrario, imitar a Dios, ‘ser como Dios’, en actitud de rivalidad” (OC:109).

⁴³⁹ “Satán no está forzosamente aniquilado. Ha caído y reside sobre la tierra. Dicho de otra manera, Satán era trascendente, era un poder celeste. Ahora que ha caído sobre la tierra, no va a ser ya una fuente de orden, sino sólo de desorden. El texto no dice en absoluto que Satán esté eliminado. Al contrario, a causa de su caída, Satán está más cerca de los hombres. Se puede interpretar el texto de Lucas de esta manera (Lucas 10,18)” (ALLE:65).

la tierra y que no permanecerá inactivo” (VEOS:239). Satán ha sido destronado en el cielo por el verdadero Reino de Dios. Es el fin de la trascendencia sagrada de la violencia. “Lo que Jesús anuncia no es el fin inmediato de Satán, o, al menos, todavía no, sino el fin de su mentirosa trascendencia, de su poder de restablecer el orden” (VEOS:239). Este destronamiento de Satán representa la incoación del Apocalipsis pues la acción de Satán sólo se convertirá, tras la Revelación, en fuerza de desorden⁴⁴⁰. “Satán, sobre la tierra, allí donde ha caído, no puede ya encadenarse, establecer el orden de su propia trascendencia, está pues desatado, desatado de su poder de sembrar el desorden. Esta es la imagen del Apocalipsis”⁴⁴¹ (ALLE:100-101).

¿Qué sucederá entonces en el ámbito político? La respuesta no es evidente a la luz de todo lo reflejado anteriormente. Porque, efectivamente, si bien por un lado el orden satánico gobierna todo orden político y lo refunda en los momentos de crisis, por otro lado, la “racionalidad política” (del Caifás pre-mimético, por ejemplo) ya ha sido beneficiaria de cierto nivel de desacralización precristiana. Desacralización incompleta e impotente, como se dijo, pero desacralización al fin y al cabo.

Girard no duda en vincular la realidad del orden político, su eficacia y perdurabilidad, al efecto social desestabilizador del destronamiento satánico tras la Revelación. A la pregunta “¿hay que entender que ninguna relación histórica, ninguna oposición, es factible, de ahora en adelante, entre Dios y Satán, Cristo y el Leviatán?”, responde:

La idea viene de la primera carta a los Corintios, de la frase de San Pablo que dice que, si los Reyes de este mundo hubieran conocido las consecuencias, “no habrían crucificado al Señor de la Gloria” (I Corintios 2,8). ¿Por qué esta frase? Porque inmediatamente después los Reyes han comprendido que su fuerza principal había sido destruida por la Cruz, que la verdad sobre el mecanismo victimario había sido revelada. Satán no ha sido engañado por una astucia activa de Dios para destronarle, sino por el hecho de que Cristo haya muerto en la Cruz (ALLE:100).

⁴⁴⁰ “Desde el momento en que Satán no va a expulsar ya a Satán, éste se va a desencadenar hasta tal punto que va a destruir el mundo. Esta es la idea del Apocalipsis.[...] Los discípulos veían que la Revelación era el fin del sistema de las cosas de este mundo. Pero estaban un poco adelantados a la historia. Se imaginaban que el mundo se iba a ver influido hasta tal punto por la muerte de Cristo que el sistema de los chivos expiatorios iba a dejar de funcionar inmediatamente, mientras que en realidad dos mil años no son suficientes para que la influencia de la pasión penetre verdaderamente en el mundo, [...]” (ALLE:77).

⁴⁴¹ “El triunfo de la Cruz se debe a una ínfima minoría; de forma que, aunque Satán sea vencido cada vez que un individuo es salvado, su poder permanece. Como ve usted mi jansenismo resurge. Satán ha sido vencido. Pero los hombres en lugar de construir el orden que desean, amenazan con destruir, finalmente, el mundo por

Ahora bien, el destronamiento satánico y la incoación de los tiempos apocalípticos inaugurados con la Revelación, plantean una apertura del tiempo histórico cuyas consecuencias en el ámbito político están lejos de quedar definitivamente resueltas. ¿Cómo se va a manifestar políticamente el desorden satánico? ¿Acaso con una erradicación de todo poder político? Sabemos que esa posibilidad no es la que históricamente se ha registrado. Si el poder político ya ha dejado de pertenecer al príncipe de este mundo, ¿conseguirán los principados y potestades desvincularse del todo del origen violento del que extraen su esencia? Girard insiste en la “apertura” de este nuevo Tiempo-eje.

No somos capaces de prever las posibilidades creadoras que engendra esta especie de deconstrucción de lo “viejo sacrificial”. Pienso que es necesario considerar nuestra propia historia y ver si, detrás de lo que ya se ha producido, no se van a revelar otras capas de fenómenos; si determinados aspectos de la vida que estaban constreñidos por el sistema sacrificial, si otros dominios de la ciencia, si otros tipos de vida no van a desarrollarse. Todo lo que la Pasión descompone en el orden de la cultura bien podría ser una apertura, un enriquecimiento extraordinario. Esto es seguro. Es necesario tener en cuenta aquello que Jesús llama “los signos de los tiempos” (ALLE:81-82).

¿Cuáles son esos signos, pues, en lo relativo a la influencia en las regiones políticas, irremisiblemente arrastradas, como el resto de regiones humanas (la cultura, la religión, la ciencia, etc) por los nuevos tiempos apocalípticos en vías de realización definitiva? Si Satán no ha quedado definitivamente eliminado, sino sólo desterrado del cielo, ¿qué nuevas artimañas y ardidés empleará para hacerse notar en la vida colectiva de los hombres? ¿Cómo lograrán los hombres frenar a las fuerzas disolventes del mimetismo satánico si ya no cuentan con los diques sacrificiales que la Revelación ha abolido para siempre? ¿Y cómo se manifestará esa incapacidad sacrificial en el espacio de la política y del empeño del poder por el mantenimiento de la paz social si ya no puede contar con la violencia benéfica pharmakológica? ¿Qué nuevas violencias va a desatar esta impotencia político-sacrificial?

Para empezar a responder a esta nueva problemática de los nuevos tiempos político-escatológicos, habría que subrayar que la nueva figura de Satán no va a dejar de condicionar este nuevo escenario. Al no poder recurrir a su influencia reconciliadora en el plano social, Satán va a volver a beber de la fuente originaria de su soberbia: la imitación rival de Dios.

Satán es el mono de Dios, pero a diferencia de la imitación de Jesús, la imitación satánica es envidiosa, “rivalitaria”⁴⁴² y violenta. Como en el llamamiento a los primeros padres en el Edén, Satán llama a los hombres a “ser como dioses”. Pero en el espacio de la nueva legitimidad de la víctima instaurada por la crucifixión de Cristo, ¿cómo logrará Satán apoderarse del prestigio cristiano e invertir el sentido de la defensa evangélica de todas las víctimas inocentes asesinadas precisamente por la violencia satánica? El padre y maestro de la mentira dispondrá de nuevos e inagotables recursos y todos ellos serán explotados por la modernidad política. Lo satánico adquiere, en estos nuevos tiempos después de Cristo, su significación más habitual:

Lo que era legítimo en el estadio arcaico, deja de serlo después de la Revelación. Las diferentes tentativas de Satán para camuflarse, reencadenarse, tanto como para desencadenarse, se hacen entonces propiamente satánicas. El término “satánico” se aplica aquí únicamente a un universo posterior a la Revelación cristiana (ALLE:66).

Así pues, en su último giro de su proceso de rivalidad envidiosa con Dios, Satán va a competir por el prestigio cristiano mediante la reivindicación emulativa de la legitimidad moral de las víctimas. Girard advierte: “Satán sigue siempre a Cristo. Hay una relación compleja entre los dos” (CE:80). La clave de todas las ideologías modernas se encuentra aquí. En nombre de la misma legitimidad cristiana de las víctimas que ha inaugurado el Logos juánico del amor, Satán va a pretender expulsar a ese mismo Logos. El Logos cristiano se convertirá así en el nuevo chivo expiatorio.

No podemos entendernos más que contra él y está en trance de convertirse, en un simbolismo maravillosamente revelador, en chivo expiatorio de nuestra humanidad. Esta humanidad es reunida en su primera sociedad planetaria para parir la verdad de ese texto, la verdad que se empeña en negar (DCC:372).

En efecto:

El cristianismo parece ser, en lo sucesivo, el único chivo expiatorio posible, y por tanto, el factor real de unidad de nuestro mundo. En América se aprecia claramente con las disposiciones que adopta la Corte Suprema para impedir toda expresión de sentido cristiano. En comparación con las otras religiones, al cristianismo, en la medida en la que su universalismo está más presente, se le tiene especialmente

⁴⁴² Empleamos aquí deliberadamente el galicismo para traducir “rivalitaire”, frecuentemente utilizado por

enfilado. Pienso que esta tendencia se prolongará e intensificará (ALLE:87).

De algún modo, lo sacrificial sigue operando⁴⁴³, soterradamente, bajo la máscara benefactora de la legitimidad cristiana enarbolada por el nuevo Satán mentiroso. Este Satán representa así una forma de mixtura diabólica cada vez más sofisticada, en el sentido de que su defensa de las víctimas se asemeja cada vez mejor a la genuina posición cristiana pero persigue en realidad otro propósito. “Desde luego, la defensa de las víctimas puede ser en realidad una búsqueda camuflada de otras víctimas. Tengo más bien el sentimiento de que nos enfrentamos a una mezcla extraordinaria” (ALLE:89). En cierto sentido, es el desvelamiento cristiano de la inocencia de las víctimas el que inaugura el característico proceso de un mundo que camina paralelamente en el sentido del mayor bien y del mayor mal. Las ideologías modernas se inscriben en ese proceso y su voluntad definitoria de una erradicación ontológica del mal en este mundo las coloca en esta característica actitud satánica de la concurrencia victimaria.

La preocupación por las víctimas me parece un fenómeno positivo y negativo a la vez. El error procede de las ideologías: la idea de que todo es o bueno, o malo. La revelación de la inocencia de la víctima es la verdadera adquisición cristiana que se propaga en nuestra época, pero a lo largo del siglo pasado, ha podido convertirse en el motor de nuevos fenómenos victimarios, haciendo equívoca su utilización (ALLE:82).

El proceso es general pero se manifiesta de forma privilegiada en el ámbito político pues en él se expresa de forma cristalina el giro prometeico de la competencia victimaria por apropiarse del prestigio de la legitimidad moral de la víctima inaugurado por la crucifixión de Cristo.

Todas las grandes teorías del saber moderno, todas las formas de pensamiento, en las ciencias humanas, en el universo político, se refieren a procesos victimarios, denuncian esos procesos. Esas denuncias son siempre parciales, efectivamente, y se alzan las unas contra las otras, cada uno reivindicando “sus” víctimas contra las víctimas de los demás (DCC:374-375).

Todo esto nos conduce a pensar que los efectos sociales de la Revelación pueden llegar a ser, como se advertía antes, profundamente desestabilizadores en el plano social. Y

Girard en su obra.

⁴⁴³ “Veo en ese reproche la continuación de lo sacrificial en los tiempos modernos bajo formas menores, pero

esto se observa también en lo relativo a la violencia colectiva, de la que la nueva violencia política será una de sus principales expresiones. El desvelamiento del mecanismo victimario alterará gravemente el equilibrio dinámico de las comunidades arcaicas. La trascendencia social de la violencia permitía el cierre del ciclo mimético y la consiguiente pacificación social derivada. Pero la incapacidad de la violencia para sacralizarse a sí misma tras la Revelación, lejos de sepultar para siempre la escalada de la violencia, liberará un caudal conflictivo sin límite ninguno. Y el umbral de violencia necesario para restablecer el orden crecerá exponencialmente pese a (o justamente a causa de) su recurrente ineficacia.

Decir que tras la Revelación el chivo expiatorio es agente de desorden pero no de orden es tanto como decir que la presencia de Satán se podrá tal vez seguir manteniendo en tanto que transferencia maléfica pero no en cuanto que transferencia benéfica. La Revelación de la verdad arruinará la *méconnaissance* que sustentaba el orden primitivo. Por este motivo, este déficit de *méconnaissance* requerirá de una compensación “racional” en la justificación de la culpabilidad social de los nuevos chivos expiatorios. Si los hombres ya no creen naturalmente, como sucedía en el espacio de la mentalidad primitiva, en la monocausalidad de los males sociales personificada en un agente individual maléfico, será necesario convencerles con pretextos o argumentos “racionales”. Girard insiste en que esta estructura empieza a presentarse en los denominados “textos de persecución”, como el de Guillaume de Machaut, cronista medieval con el que abre la redacción de *El Chivo expiatorio*. Hay que entender de nuevo que este necesario recurso a una forma de aparato “racional” de justificación de la responsabilidad maléfica de un hombre o un colectivo de hombres se debe, precisamente, a la carencia de la *méconnaissance* originada por la Revelación al proclamar la inocencia de las víctimas perseguidas. Y es que “la sociedad que produce textos de persecución es una sociedad en vía de desacralización” (DCC:183). Lo que sorprende a Girard es esta irrupción de un aparato racional pre-ideológico al servicio de la persecución. Será el embrión de las doctrinas que, bajo el manto de la legitimidad científica, pretenderán hacer resucitar la causalidad diabólica en una modernidad política caracterizada por un incremento considerable de la violencia y de la justificación ideológica sistemática de su empleo a gran escala. Al no tener eficacia el mecanismo victimario, al no producirse la pacificación por la creación de lo sagrado y el “efecto boomerang” pacificador, la violencia se intensifica, hacen falta muchas más víctimas y también racionalizar cada vez más el odio.

que siguen siendo peligrosas y cada vez más reveladoras” (ALLE:87).

Pero, con eso y con todo, no se consigue lograr la “transferencia benéfica”. Ese es el resultado de la influencia silenciosa de la Revelación que opera como verdadero “motor secreto” de nuestro mundo. Los “textos de persecución” sustituirán a partir de ahora a los mitos. El punto de inflexión de esta sustitución es el desvelamiento del mecanismo victimario. “La presencia en nuestro universo de los “textos de persecución” en vez de mitos y la crisis mundial que resulta de esta presencia no puede comprenderse más que por la acción directa o indirecta del texto evangélico” (DCC:339).

Hay que hablar ahora de una dimensión esencial de los mitos totalmente ausente, o casi, en las persecuciones históricas, la dimensión sagrada. Los perseguidores medievales y modernos no adoran a sus víctimas, se limitan a odiarlas. Así pues, son fácilmente identificables como tales. Es más difícil identificar la víctima en un ser sobrenatural que es objeto de un culto.[...] - Los mitos exudan lo sagrado y parece imposible compararlos con los textos que no lo exudan. Por impresionantes que sean las semejanzas señaladas en las páginas anteriores, palidecen ante esta semejanza.(...) En los mitos existe lo sagrado y no existe prácticamente en los textos de persecución (CHE:55).

En una reflexión provocadora, Girard proclama: “No porque los hombres hayan inventado la ciencia han dejado de perseguir a las brujas, sino que han inventado la ciencia porque han dejado de perseguirlas” (CHE:265). Y para dejar de hacerlo tuvieron primero que renunciar a la causalidad social mágico-persecutoria. Algo que no hubieran podido conseguir sin la Revelación. De ahí la estrecha relación entre la verdad científica del universo europeo moderno, basado en una causalidad natural (no social), y el texto evangélico.

¿Es posible calificar esta *verdad* de científica? Muchas personas habrían respondido afirmativamente en la época en que el término de ciencia se aplicaba sin discusión a las certidumbres más sólidas. Incluso hoy, preguntad a las personas que nos rodean y muchas de ellas responderán sin vacilar que sólo el espíritu científico ha conseguido terminar con la caza de brujas. La causalidad mágica, persecutoria, es lo que sostiene dicha caza, y para renunciar a ella hay que dejar de creer simultáneamente en la primera. Es cierto que la primera revolución científica coincide más o menos, en occidente, con la renuncia definitiva a la caza de brujas. Para hablar el lenguaje de los etnólogos, diremos que una decidida orientación hacia las causas naturales domina cada vez más sobre la preferencia inmemorial de los hombres por *las causas significativas en el plano de las relaciones sociales* que también son *las causas susceptibles de intervención correctiva*, en otras palabras, las *víctimas* (CHE:130).

Así pues, durante las cazas de brujas en Europa, todavía quedaban residuos de

mentalidad primitiva que permitían lograr el efecto de consenso social característico de lo sagrado arcaico. Pero a medida que la Revelación desacraliza estos mecanismos de unanimidad social es necesario recurrir a la argumentación teórica para restaurar ese consenso. Eso es lo que tratan de conseguir los textos de persecución. “Los Evangelios vuelven cualquier ‘mitologización’ imposible ya que, revelándola, impiden al mecanismo fundador funcionar. Es por ello por lo que tenemos cada vez menos mitos propiamente dichos en nuestro universo evangélico y cada vez más textos de persecución” (DCC:242-243). Por consiguiente, en los textos de persecución se observa un intento de superación de las dificultades planteadas por el texto evangélico para la justificación de la violencia colectiva. “El texto de persecución da testimonio de una impotencia para producir verdaderos mitos que caracteriza al mundo occidental y moderno en su conjunto” (DCC:189). De ahí que sea el embrión, como se apuntaba antes, del modo ideológico de pensamiento, en cuyo seno se produce una imbricación propiamente satánica (en el sentido propio, es decir, de acuerdo con la realidad de lo satánico tras la Revelación) puesto que el prestigio “cristiano” de la causalidad científico-natural se pone al servicio del restablecimiento de la causalidad social mágico-persecutoria. La voluntad ideológica de la extirpación ontológica del mal es muy característica, de hecho, de todas las edificaciones doctrinales modernas, particularmente en el ámbito político. Se observa en ellas un reflujo de lo sagrado arcaico aunque debidamente tamizado por un prurito de cientificidad. Prurito que distinguirá a las recientemente creadas “ciencias sociales”, cuyo nacimiento no puede desvincularse de esta inédita convergencia entre las dos causalidades antagónicas. Como apuntaba Lefort en el transcurso de las conversaciones con Girard y Oughourlian en *Des choses cachées*, “los verdaderos chivos expiatorios, lo hemos dicho, son aquellos que somos incapaces de reconocer como tales” (DCC:187). Las ideologías modernas, en cambio, deben “justificar científicamente” la causalidad social de los males colectivos en la figura simbólica (y debidamente elaborada) de los nuevos “enemigos del Pueblo”, presentados, al igual que en los mitos, como “culpables” socialmente pero, a diferencia de ellos, gracias a un alegato de apariencia científica.

Es esta empresa la que caracteriza, pienso, todos los movimientos totalitarios, todas las ideologías virulentas que se han sucedido y combatido a lo largo del siglo XX, siempre fundadas en una especie de racionalización monstruosa, en último análisis ineficaz, de los mecanismos victimarios. Categorías enteras son distinguidas del resto de la humanidad y conducidas a la aniquilación, los judíos, los aristócratas, los burgueses, los fieles de tal o cual religión, los mal pensantes de toda especie. La creación de la ciudad perfecta, el acceso al paraíso terrestre nos son siempre presentados como

subordinados a la eliminación previa o a la conversión forzosa de categorías culpables (DCC:186-187).

Ahora bien, estas empresas ideológicas están necesariamente abocadas al fracaso por la imposibilidad de generar ese consenso mítico al que, prometeicamente, siguen apuntando. El principal obstáculo es la Revelación. La consecuencia es una explosión de la violencia como nunca antes se había conocido. “Pienso -advierde Girard- que estamos viviendo una mutación propiamente inaudita, la más radical que haya sufrido nunca la humanidad” (DCC:194). El pensador aviñonés destaca que este efecto social de la Revelación es el que está en la base de la pendiente apocalíptica de nuestro mundo y del terrible incremento de una violencia socialmente inútil puesto que incapaz de restaurar el orden social de la violencia sagrada arcaica:

Hay que pensar por consiguiente que la ruta que nos lleva al tipo de desciframiento del que somos capaces remonta muy arriba y no es incompatible, lejos de ahí, con la práctica de la violencia, incluso de una violencia considerablemente creciente y multiplicada en la medida misma en la que el hecho de ser cada vez mejor conocido como tal disminuye la potencia de polarización mimética “inconsciente” y su fuerza de reconciliación. Esto deja bien en evidencia que el proceso que lleva a la revelación de los mecanismos victimarios no puede ser un proceso de pleno reposo.[...]. [...], todo eso va traducirse también por un recrudecimiento terrible de esta misma violencia en la historia, bajo formas mucho más odiosas y más atroces, porque los mecanismos sacrificiales se vuelven cada vez menos eficaces y cada vez menos capaces de renovarse.[...]. [...], inmolando cada vez más víctimas en holocaustos que querrían ser siempre sacrificiales pero que lo son cada vez menos.[...] A partir del momento en el que el conocimiento del mecanismo se extiende, ya no hay vuelta atrás. Es imposible restaurar los mecanismos sacrificiales [...]. (DCC:184-186).

En lo que respecta a los modelos canónicos de persecución política en el espacio moderno, resulta difícil negar que se ajustan sin gran dificultad al patrón descrito por la violencia unánime que define a los textos de persecución. Es lo que Girard llama los “estereotipos de la persecución”. En las persecuciones políticas modernas puede producirse una singular imbricación entre residuos de mentalidad primitiva, que garantizan la eficacia de la causalidad social asesina, y complementos de “justificación racional”, que ayudan a compensar las carencias de méconnaissance mítico-sagrada. En cualquier caso, lo que se puede deducir de estos procesos, en el plano político, es el indiscutible influjo de la lógica psicosocial del mimetismo perseguidor en las instituciones públicas y entre los agentes políticos.

Sólo me refiero aquí a las persecuciones colectivas o con resonancias colectivas. Por persecuciones colectivas entiendo las violencias perpetradas directamente por multitudes homicidas, como la matanza de los judíos durante la peste negra. Por persecuciones con resonancias colectivas entiendo las violencias del tipo de la caza de brujas, legales en sus formas pero estimuladas generalmente por una opinión pública sobreexcitada. La distinción, sin embargo, no es esencial. Los terrores políticos, especialmente los de la Revolución Francesa, participaron con frecuencia de uno y de otro tipo. Las persecuciones que nos interesan se desarrollaron preferentemente en unos periodos de crisis que provocaron el debilitamiento de las instituciones normales y favorecieron la formación de multitudes, es decir, de agregados populares espontáneos, susceptibles de sustituir por completo unas instituciones debilitadas o de ejercer sobre ellas una presión decisiva (CHE:21).

Se regresa así al mismo escenario planteado en el capítulo anterior en relación con el comportamiento de Poncio Pilatos ante la muchedumbre. Las instituciones políticas resultan ser, al final, marionetas en manos de la presión mimética colectiva. De hecho, la misma ejecución de la Reina María Antonieta durante la Revolución se ajusta también sin gran dificultad a los estereotipos de selección victimaria desarrollados por Girard, lo que demuestra la porosidad de las formas características de la violencia política a la psicología de las masas.

La mayoría de los historiadores piensa que la monarquía francesa no está exenta de responsabilidad en la Revolución de 1789. Así pues, ¿la ejecución de María Antonieta es exterior a nuestro esquema? La reina pertenece a varias categorías de víctimas preferenciales; no sólo es reina sino también extranjera. Su origen austríaco reaparece incesantemente en las acusaciones populares. El tribunal que la condena se halla muy influido por la muchedumbre parisina. Nuestro primer estereotipo está igualmente presente: en la revolución aparecen todos los rasgos característicos de las grandes crisis que favorecen las persecuciones colectivas.(...) No pretendo que esta forma de pensar haya de sustituir en todas partes nuestras ideas sobre la Revolución Francesa. Aún así, ilumina con interesante claridad la acusación contra la reina, frecuentemente formulada con sordina pero que aparece explícitamente en su proceso, de haber cometido un incesto con su hijo (CHE:31).

El hecho de que, durante un proceso judicial contra una reina extranjera (en realidad un proceso político sometido tanto a la presión mimética como a los intereses de la racionalidad política) se pueda formular una acusación tan típicamente sacrificial demuestra la irrupción de la novedosa formulación político-sacrificial que distingue a los textos de persecución, y que caracterizará desde entonces a las ideologías políticas modernas. El primer elemento inaudito del proceso, en línea con la desacralización cristiana, es el hecho mismo de

juzgar a un Rey y a una Reina. ¿Cómo es posible que en un contexto desacralizador como éste pueda reaparecer un elemento típicamente victimario, de indudables resonancias sacrificiales, como una acusación de incesto? La instrumentalización de ese prejuicio arcaico al servicio de un interés político, esto es, el hecho de capitalizar ese prejuicio de acuerdo con una fría y calculada racionalidad política, será lo que verdaderamente distinga al espíritu profundo de los textos de persecución ideológico-políticos expresamente formulados, desde entonces, con una regularidad propiamente desconcertante. Pero conviene retomar el hilo de esta nueva realidad más adelante, una vez que se hayan despejado algunos de los rasgos más notables de la sociedad moderna, producto del “motor secreto” de la Revelación.

En efecto, como se ha podido comprobar, el balance girardiano de la irrupción del logos del amor en nuestro mundo resulta ciertamente ambivalente. Por un lado, ese logos va desmontando lenta y progresivamente las estructuras sacrificiales que asentaban la convivencia de las comunidades primitivas en el logos satánico de la violencia, en su doble modalidad circular (de crisis disolvente y de ordenación fundadora y pacificadora). “El mundo moderno puede definirse como una serie de crisis miméticas cada vez más intensas, pero no susceptibles de resolución mediante el mecanismo del chivo expiatorio” (OC:81). Así pues, por otro lado, la Revelación priva a los hombres del único mecanismo social para evitar su propia destrucción y, por tanto, abre la puerta a una violencia verdaderamente aterradora⁴⁴⁴. La unidad del mundo se produce, fundamentalmente, por el cumplimiento de la verdad revelada por el logos juánico del amor que proclama la inocencia de las víctimas⁴⁴⁵. “Nosotros somos el único mundo en el cual se quiere que la historia sea escrita por las

⁴⁴⁴ “No quiero forzar a nadie a volverse apocalíptico y a cubrirse su cabeza de cenizas, pero tengo hijos y nietos y debo admitir que tengo miedo. Experimento la sensación de que en nuestro mundo ocurre algo cada vez más terrible”. R. Girard, G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, op.cit., p.52.

⁴⁴⁵ “En el tímpano de algunas catedrales figura un gran ángel con una balanza. Está pesando las almas para la eternidad. Si en nuestros días el arte no hubiera renunciado a expresar las ideas que dirigen al mundo, seguro que remozaría esta antigua pesada de almas, y lo que se esculpía en el frontón de nuestros parlamentos, universidades, palacios de justicia, editoriales y emisoras de televisión sería una pesada de víctimas. Nunca una sociedad se ha preocupado tanto por las víctimas como la nuestra. Y aunque sólo se trata de una gran comedia, el fenómeno carece de precedentes. Ningún período histórico, ninguna de las sociedades hasta ahora conocidas, ha hablado nunca de las víctimas como nosotros lo hacemos. [...] Analícense los testimonios antiguos, pregúntese a derecha e izquierda, invéstiguese en todos los rincones del planeta: en ninguna parte se encontrará nada que ni remotamente se asemeje a esta moderna preocupación por las víctimas. Ni en la China de los mandarines, ni en el Japón de los samurai, ni en la India, ni en las sociedades precolombinas, ni en Grecia, ni en Roma, la de la República y la del Imperio, se preocupaban lo más mínimo por las incontables víctimas que sacrificaban a sus dioses, en honor a la patria o la ambición de sus conquistadores, grandes o pequeños” (VEOS:209-210). “En nuestro universo y de cara a la opinión pública, la posición más ventajosa corresponde casi siempre a la de la víctima y todo el mundo se esfuerza en ocuparla, frecuentemente sin ninguna justificación real. Pero esta posibilidad que todos usamos y de la que abusamos se la debemos a la Biblia. Sus textos han contribuido

víctimas. Y no vemos el carácter inaudito de esa inversión” (CE:138). Ese es el verdadero, y seguramente el único, embrión de todas las novedades del mundo moderno, y lo que lo distingue radicalmente de todos los universos arcaicos anteriores⁴⁴⁶. Pero esta legitimidad moral de la víctima que distingue a nuestro mundo moderno, lejos de garantizar la reconciliación de los hombres, puede colocarles ante un callejón sin salida en lo relativo a su propia violencia. “La unidad del mundo es la paz universal, pero es también, en ausencia del renunciamento cristiano, la guerra de todos contra todos” (CE:100). De ahí que Girard insista en que nuestro mundo es, al mismo tiempo, el mejor de todos y el peor de todos pues el crecimiento de las posibilidades del bien y del mal son paralelas.

Cuando nos desentendemos de lo sagrado gracias al cristianismo, se produce ciertamente una apertura saludable hacia el *agapè*, la caridad, pero corremos también el riesgo de generar una violencia superior. El mundo en el que vivimos es, según la opinión general, menos violento que en el pasado, y nos preocupamos por las víctimas como ninguna otra civilización lo ha hecho jamás, pero este mundo es también el más perseguidor y el más sangriento de la historia. El bien como el mal parecen aumentar igualmente⁴⁴⁷.

El cristianismo coloca a los hombres ante su propia responsabilidad⁴⁴⁸. La paz del

poderosamente a crearla” (RA:166).

⁴⁴⁶ “El cristianismo nos priva de ese mecanismo, que está en la base del orden social y religioso arcaico, y nos introduce en una fase nueva de la historia del hombre, que podemos legítimamente llamar “moderna”. Para mí, todas las conquistas de la modernidad parte de ahí, de esa toma de conciencia interna del cristianismo”. R. Girard, G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, op.cit., p.31.

⁴⁴⁷ R. Girard, G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, op.cit., p.39. “Eso que se llama la “uniformización”, el fin de las diferencias, de las culturas particulares, es siempre una cosa muy ambigua; es lo peor y lo mejor a la vez, es el escamoteo del mensaje, son los remilgos del Anticristo, es la hipocresía por doquier, pero también es siempre un poco más de verdad. Así pues, no es necesario denigrar al mundo actual, ni tratarlo nostálgicamente. El único humanismo posible, hoy día, consiste en pensar lo peor y lo mejor juntos hasta el final: se percibe entonces que estamos a punto de participar en una obra increíble que nos sobrepasa por todas partes” (CE:78). “Soy sin duda mucho más nostálgico de lo que usted piensa. Quiero incluso admitir que, en mis libros, he denunciado demasiado los sistemas sacrificiales. Su función era la de contener el desencadenamiento de la violencia, o el de reemplazar una posible violencia generalizada por una violencia menos grande, la de los sacrificios. No glorifico la historia actual, la evolución del mundo hacia una homogeneización: pero digo que tiene un sentido, que los mecanismos de tipo ‘chivo expiatorio’ ya no funcionan; que nuestra historia tiene aspectos positivos tanto como negativos” (CE:85-86). “¿Del hecho de que esta Revelación marcha, podríamos colegir que el mundo es mejor? Yo creo que es a la vez mejor y peor...[...] ¡No es necesario tomarme por un utópico! ‘El reino de Dios no es de este mundo’. No es necesario, por tanto, pasarse al exceso opuesto. Se oye decir a menudo que nuestro siglo es el peor, ya que ha hecho más víctimas que todos los otros juntos. Es ciertamente verdadero cuantitativamente, pero hay más hombres sobre la tierra de los que nunca ha habido en el resto de la historia acumulada. También es verdad que nuestro universo protege y salva más víctimas que ningún otro. Las dos cosas son ciertas a la vez. Hay más bien y hay más mal que el que nunca ha habido jamás...” (CE:20).

⁴⁴⁸ “La gran paradoja en este asunto, es que el cristianismo provoca la subida a los extremos revelando a los hombres esta violencia. Impide a los hombres poner su violencia en la cuenta de los dioses, y le sitúa ante su responsabilidad” (AC:212).

amor de Cristo es una paz que ya no puede lograrse a costa de la sangre de las víctimas inocentes. En este sentido, la clausura progresiva de la causalidad mágico-persecutoria representa también el comienzo de la verdadera ética. Pero él mismo tiempo, priva a los hombres de sus muletas sacrificiales desprotegiendo a las sociedades frente a su propia rivalidad y violencia miméticas. “Una vez más, el cristianismo no ha prometido nunca, ni promete el paraíso sobre la tierra” (CE:141). Por eso la Revelación incoa el Apocalipsis⁴⁴⁹. La advertencia se encuentra en el propio Jesús:

“No he venido a traer la paz sino la guerra, he venido separar al hijo del padre, a la hija de la madre, etc.”, lo cual no quiere decir: “He venido a traer la violencia”; sino más bien: “He venido a traer una paz tal, una paz de tal manera privada de víctimas, que sobrepasa vuestras posibilidades y que vais a tener que resignaros con una explicación de vuestros fenómenos victimarios” (CE:46-47).

No obstante, la violencia potencial de nuestro mundo moderno no es sólo el resultado de la eliminación de las muletas sacrificiales sino de la mismaintensificación de las rivalidades miméticas como consecuencia de la progresiva indiferenciación social. Nuestro mundo se aproxima cada vez más al modelo de la mediación interna y doble, lo que Tocqueville llamaba la “condición democrática”. Este contexto aproxima a las sociedades modernas a eso que en el universo mítico correspondía, en terminología girardiana, a la crisis sacrificial, es decir, el derrumbe de las estructuras sociales como resultado de la indiferenciación mimética y la intensificación de las rivalidades. En este sentido, las sociedades modernas indiferenciadas parecen vivir en un estado constante de crisis sacrificial⁴⁵⁰. “Si el movimiento histórico de la sociedad moderna es la disolución de las diferencias, es muy análogo a todo lo que aquí se ha denominado crisis sacrificial. Y bajo muchos aspectos, en efecto, moderno aparece como sinónimo de crisis cultural”⁴⁵¹. Nuestro mundo vive permanentemente en crisis como resultado del crecimiento progresivo de los niveles de carga mimético-indiferenciadora y de su impotencia, tras la Revelación, de descargar esos umbrales de conflictividad mediante el recurso al mecanismo victimario.

⁴⁴⁹ “Apocalipsis quiere decir Revelación, es la misma palabra: de ahí a pensar que la revelación podría desembocar en lo que llamamos, hoy en día, comúnmente ‘apocalipsis’... La destrucción de los mecanismos sacrificiales, en un mundo donde la ciencia existe, donde los poderes del hombre se incrementan cada día, puede entrañar la prueba suprema de su aventura” (CE:20).

⁴⁵⁰ “Tomada en su conjunto, la crisis moderna, al igual que cualquier crisis sacrificial, debe definirse como eliminación de las diferencias” (VS:212).

⁴⁵¹ “Un cierto dinamismo arrastra primero a Occidente, y luego toda la humanidad, hacia un estado de indiferenciación relativa nunca conocido anteriormente, hacia una extraña suerte de no-cultura o de anticultura que denominamos, precisamente, lo moderno” (VS:194-195).

“Occidente siempre está en crisis y esta crisis nunca cesa de ampliarse y de profundizarse” (VS:244). El resultado de esta nueva encrucijada es la producción de unos niveles de violencia propiamente inauditos en la medida en que la escalada de dicha violencia no se ve nunca interrumpida por el apaciguamiento logrado gracias a la transferencia benéfico-sagrada. ¿Cómo se manifestará esta nueva realidad en el espacio político?

La pista a explorar se debe seguir en la dirección de los textos de persecución, anteriormente analizados. En ellos, como se dijo, se registraba una curiosa mezcla de causalidad diabólica y de justificación racional para esquivar el desvelamiento evangélico de la violencia. Lo que significa que el nuevo logos violento de Satán debe recurrir a una sofisticación superior. Es esta permanencia ignorada en la sociedad moderna del mito y de lo sagrado, bajo nuevos ropajes, la que es preciso desvelar. “La tendencia a borrar lo sagrado, a eliminarlo por completo, prepara el retorno subrepticio de lo sagrado, bajo una forma que ya no es trascendente sino inmanente, bajo la forma de la violencia y del saber de la violencia” (VS:334). Es precisamente nuestro “saber sobre la violencia”, heredado de la Revelación, el que el nuevo logos satánico de la violencia debe instrumentalizar a su servicio. Esto quiere decir que las nuevas persecuciones deberán hacerse en nombre del Bien, en nombre de las víctimas. De ahí que Girard extraiga la profunda penetración del texto juánico: “Y aun viene la hora, cuando cualquiera que os matare, pensará que hace servicio a Dios” (Juan 15, 23-27; 16, 1-4). Y este será el nuevo panorama de las persecuciones modernas, anticipadas de manera torpe por los textos de persecución medievales y perfeccionadas con gran esmero por las ideologías políticas “científicamente” fundamentadas.

En el espejo de las persecuciones históricas, medievales y modernas, aprehendemos, si no la violencia fundadora en sí, por lo menos sus sucedáneos, tanto más criminales en cuanto ya no tienen nada de ordenador. Los cazadores de brujas caen bajo el peso de esta revelación, así como los burócratas totalitarios de la persecución. A partir de ahora, cualquier violencia revela lo que revela la Pasión de Cristo, la imbecil génesis de los ídolos ensangrentados, de todos los falsos dioses de las religiones, de las políticas y de las ideologías⁴⁵² (CHE:275).

Las ideologías políticas capitalizan así el saber victimario para construir nuevas

⁴⁵² “Es la trascendencia de las religiones de la violencia y de lo sagrado: contamina fuertemente a la cristiandad histórica pero también, a continuación, los órdenes modernos, surgidos de la *Aufklärung* y del humanismo, y por fin, más fuertemente que nunca aunque frecuentemente bajo formas renovadas, los totalitarismos actuales”. R. Girard, “Satan et le scandale”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard, op.cit.*, p.123.

recetas de persecución. La instrumentalización ideológica de la compasión justifica formas de persecución moralmente aceptables. Como escribiría Gómez Dávila, “la compasión, en este siglo, es arma ideológica”.⁴⁵³

Cuando sospechamos que nuestros vecinos ceden a la tentación del chivo expiatorio, los denunciaremos con indignación. Estigmatizamos con ferocidad los fenómenos de chivo expiatorio de los que nuestros vecinos son culpables, sin que por ello lleguemos a prescindir de víctimas de recambio.[...]. [...] , y, sin embargo, las más de las veces hacemos de nuestro saber un arma, un medio no sólo de perpetuar los viejos conflictos, sino de elevarlos al nivel superior de sutileza exigido por la existencia misma de ese saber y su difusión en la sociedad. En suma, integramos en nuestro sistema de defensa la problemática judeocristiana. Y en lugar de autocriticarnos, utilizamos mal nuestro saber volviéndolo contra los demás y practicando, a otro nivel, una caza del chivo expiatorio, en este caso, la caza de los cazadores del chivo expiatorio. La compasión obligatoria reinante en nuestra sociedad permite nuevas formas de crueldad (VEOS:204).

En esta inversión programada del logos evangélico, no debe sorprender que el resultado final sea justamente la convergencia unánime y el consenso ideológico en torno al mismo cristianismo señalado como culpable de todos los males.

La actitud de la Iglesia Católica, o mejor digamos del Vaticano, hoy día muy aislada en el seno mismo del catolicismo, sordamente desaprobada por una buena parte de su clerecía, abucheada por el universo entero, chivo expiatorio casi oficial en los medios de comunicación, y de toda la inteligencia mundial, de todo lo novelizado y de lo novelizable, tiene algo de heroico, tanto más cuanto ese mismo heroísmo es desconocido⁴⁵⁴ (CE:101).

Sin embargo, en última instancia, todos los intentos de rehabilitación del mecanismo victimario son vanos porque el poder de la Revelación es demasiado grande⁴⁵⁵. Las violencias

⁴⁵³ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, Villegas Editores, Bogotá, 2003, p.321.

⁴⁵⁴ “Hasta el nazismo, el judaísmo fue la víctima preferencial de ese sistema de chivo expiatorio. El cristianismo aparecía en segundo lugar. Desde el holocausto, en cambio, nadie se atreve ya a atacar al judaísmo, con lo que el cristianismo queda promovido al papel principal de chivo expiatorio” (VEOS:232).

⁴⁵⁵ De ahí que el mecanismo victimario siga funcionando de forma incompleta y también vergonzante y camuflada: “En nuestra época, debido a la influencia judaica y cristiana, el fenómeno de los chivos expiatorios sólo ocurre de forma vergonzante, furtiva, clandestina. Aunque no hayamos renunciado a ellos, nuestra creencia en ese fenómeno se ha desmoronado, y hoy nos parece tan moralmente cobarde, tan reprensible, que, cuando nos sorprendemos en trance de desquitarnos con un inocente, nos avergonzamos de nosotros mismos” (VEOS:202-203). Pero, por otra, es también más difícil, porque los individuos que las practican hacen todo lo posible para disimularlo y, por regla general, lo consiguen. Hoy, como en el pasado, tener un chivo expiatorio lleva aparejado fingir que se carece de él. El fenómeno no suele desembocar ahora en violencias físicas, sino “psicológicas”, fáciles de camuflar. [...] Casi siempre, un incidente cualquiera, fantasioso o poco significativo,

modernas son propiamente inútiles, a diferencia de las arcaicas. De ahí que las primeras crezcan sin medida puesto que desafían a su propia impotencia para lograr un orden estable.

A lo largo de la historia occidental, las representaciones perseguidoras se debilitan y se hunden. Eso no siempre significa que las violencias disminuyan en cantidad y en intensidad. Significa que los perseguidores no pueden imponer duraderamente su manera de ver a los hombres que les rodean. Hicieron falta siglos para demistificar las persecuciones medievales, bastó con unos cuantos años para desacreditar a los perseguidores contemporáneos. Aunque mañana algún sistema totalitario extendiera su dominio a todo el planeta, no conseguiría hacer prevalecer su propio mito, en otras palabras, el aspecto mágico-persecutorio de su pensamiento (CHE:261).

No obstante, Girard advierte: “No por ello los homicidas están menos convencidos de que sus sacrificios son meritorios” (CHE:275). De ahí la necesidad de una justificación “racional”. La Revelación puede presentarse, en este sentido, y una vez más, como una oportunidad para un mal mayor. “La perspicacia de nuestra sociedad respecto a los chivos expiatorios supone una verdadera superioridad sobre las sociedades anteriores, pero, como todos los progresos del saber, puede ser también ocasión de un agravamiento del mal” (VEOS:295). Y es que, en la dialéctica histórica entre los dos logos, el del amor y el de la violencia, el juánico y el heracliteano, el primero se deja expulsar por el segundo aunque siempre termina imponiéndose en el corazón de los hombres, lo que obliga a Satán a redoblar sus esfuerzos para mejorar su imitación subversiva de Cristo:

Esta revelación, la del *Logos* mismo que, en el cristianismo, es expulsado una vez más, por la lectura sacrificial que se ofrece de ella, es decir por un regreso del logos de la violencia. El logos no deja por ello de revelarse, pero tolera una vez más este recubrimiento para diferir todavía un poco la plenitud de su revelación. El logos del amor deja hacer; se deja siempre expulsar por el logos de la violencia, pero su expulsión es cada vez más y mejor revelada, revelando con ella este logos de la violencia como aquel que no existe sino expulsando al verdadero logos y de una cierta forma parasitándolo (DCC:367).

Esta parasitación del logos juánico se manifiesta, en primer lugar, en las reivindicaciones ideológicas de corte victimista que, inclinándose ante la legitimidad incontestable inaugurada por la revelación cristiana de la violencia, no duda en sacar partido de este nuevo escenario para reclamar un nuevo protagonismo expresado en la reactivación de

desencadena contra esa víctima un movimiento de opinión, versión suavizada del apasionamiento mimético y el mecanismo victinario” (VEOS:203).

unas rivalidades miméticas dirigidas desde entonces a ocupar el trono de la víctima. La búsqueda de la posesión de este prestigio victimista, pálida aunque vistosa imitación del reconocimiento cristocéntrico a las víctimas, se convierte así en uno de los nuevos reflejos del deseo metafísico. El deseo por ocupar el lugar de la víctima. Pero ese deseo está penetrado por el ansia de reconocimiento y por el espíritu de resentimiento. Ninguno de ellos son hijos del cristianismo, como pretendió Nietzsche en su día, sino hijos bastardos del saber evangélico sobre la violencia:

En nuestros días, determinados aspectos de ese saber, el de la víctima, están demasiado extendidos como para no haberse degradado y pervertido, como para no haberse convertido en el instrumento paradójico de una persecución más sutil. El carácter único de la época se revela en el hecho de que, frente a la opinión pública, el papel de víctima es ahora el más deseable. No se trata ya de la postura antigua del suplicante que se esfuerza en provocar piedad, sino de la reivindicación de los derechos jurídicos e incluso extra -jurídicos. Este actual estado de cosas es inseparable de la influencia bíblica.[...] El resentimiento es sólo un hijo ilegítimo y, desde luego, no el padre de la Escritura judeocristiana (RA:130-131).

En efecto, Girard insiste en que "no se puede hacer culpable a la Revelación cristiana de los malos usos que se hacen de ella" (CE:79). El intento por acaparar los beneficios de la nueva autoridad moral invertida no puede dejar expresarse en forma de denuncia y condena. Satán parasita el logos juánico en la medida en que su reivindicación victimista está destinada a encubrir el mensaje de odio, rivalidad y persecución. El deseo mimético por ocupar el reconocido espacio de las víctimas no puede sino engendrar las consiguientes pujas y competencias derivadas. Es el universo de la "concurrency victimaria".

Y, a medida que el cristianismo va difuminándose, lejos de debilitarse, se intensifica. Un contrasentido fácil de explicar. La preocupación por las víctimas se ha convertido en el paradójico objetivo de las rivalidades miméticas, de las pujas competidoras. Aunque haya víctimas en general, las más interesantes son siempre las que nos permiten condenar a nuestros vecinos.[...] Y es que en nuestra sociedad, en suma, todo el mundo se echa víctimas en cara (VEOS:212-213).

En este nuevo contexto, impulsado por la confusión satánica, es difícil ya distinguir entre el amor auténtico y la "indiferencia recíproca de lo 'políticamente correcto'"⁴⁵⁶. Esto nos permite distinguir entre dos modelos antagónicos de la justificación de la violencia en el

⁴⁵⁶ R. Girard, G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, op.cit., p.89.

mundo occidental y, particularmente, durante el siglo XX. La parasitación del logos cristiano que recogen las ideologías anticristianas modernas se distingue claramente de un cierto neopaganismo sacrificial que también impregnó a nuevas ideologías políticas, herederas de la causalidad mágico-persecutoria debidamente coloreada con el prestigio científico de las ciencias sociales de moda. Ahora bien, Girard subraya que estas nuevas expresiones del logos violento sacrificial han sido derrotadas, y no por casualidad, por la versión “parasitaria” del logos evangélico que, instrumentalizando la compasión como herramienta ideológica y explotando la superioridad ética de las víctimas, ha logrado imponerse definitivamente en el nuevo tablero de las luchas culturales y las rivalidades ideológicas. A diferencia de este nuevo “totalitarismo del Amor”⁴⁵⁷, de corte victimista, la voluntad de resucitar el mundo mítico de los sacrificios está destinado a fracasar⁴⁵⁸. En cierta forma, se podría afirmar, reactualizando la lucidez de la cita evangélica, que el nuevo y sibilino Satán ha logrado de este modo expulsar al viejo Satán abiertamente perseguidor. La derrota del nazismo frente a su “hermano gemelo” comunista se inscribe en esta perspectiva.

[...] la Alemania nazi, es el fracaso de un neopaganismo, del que los auténticos pensadores son Nietzsche y Heidegger.[...] Mientras que el marxismo estaba fundado en su punto de partida sobre una

⁴⁵⁷ P. Bruckner, “Le totalitarisme par l’Amour”, *Philosophie Magazine*, Hors série n°21, février 2014, pp.62-65.

⁴⁵⁸ “La verdadera “grandeza del nacionalsocialismo” -expresión efectivamente empleada por Martín Heidegger en su *Introducción a la metafísica*- ha consistido, me parece, en combatir abiertamente el proyecto de una sociedad sin chivos expiatorios ni víctimas sacrificiales, es decir, el proyecto cristiano y moderno que Nietzsche ha sido paradójicamente el primero en descubrir. El nacionalsocialismo se esfuerza en hacer este proyecto nulo y sin valor. Se retorna deliberadamente al sistema de chivos expiatorios, lo cual es más culpable a la fuerza que el inconsciente arcaico. El neo paganismo no puede conducir más que a esto. Se quiere rehabilitar el mito tomando a los judíos como víctimas, y se quiere incluso rehabilitar el mito primitivo, volver a entrar en el bosque germánico...” (CE:15-16). “Para apresurar la disgregación y muerte del judeocristianismo, los nazis comprendieron bien que no bastaba con la “genealogía” nietzscheana. Tras su conquista del poder, disponían de recursos muy superiores, sin duda, de los que pudiera disponer un infortunado filósofo medio loco. Enterrar la moderna preocupación por las víctimas bajo innumerables cadáveres era la manera nacional socialista de ser nietzscheano. Una interpretación, se dirá, que habría horrorizado al infortunado Nietzsche. Es probable. Compartía con muchos intelectuales de su tiempo y del nuestro la pasión por las exageraciones irresponsables. Para su desgracia, los filósofos no están solos en el mundo. Los rodean auténticos orates que a veces le juegan la peor de todas las pasadas: los creen a pie juntillas. Desde la Segunda Guerra Mundial, una nueva ola intelectual hostil al nazismo, pero, sin embargo, más nihilista que nunca, y más que nunca tributaria de Nietzsche, ha venido acumulando montañas de sofismas para descargar a su pensador favorito de cualquier responsabilidad en la aventura nacionalsocialista. Pero no por ello Nietzsche deja de ser el autor de los únicos textos capaces de aclarar la monstruosidad nazi. Si existe una esencia espiritual de ese movimiento, es él quien la expresa” (VEOS:227). “Para que nuestro mundo se libre realmente del cristianismo, tendría que renunciar de verdad a la preocupación por las víctimas, y así lo comprendieron Nietzsche y el nazismo. Contaban con relativizar el cristianismo, revelar en el una religión como las demás, susceptible de ser reemplazada bien por el ateísmo, bien por una religión realmente nueva, ajena por completo a la Biblia. Heidegger no perdió nunca la esperanza de una total extinción de la influencia cristiana y un nuevo inicio desde cero, un nuevo ciclo mimético. Y este es el sentido, en mi opinión, de la más célebre de todas las frases de la entrevista considerada como su testamento y publicada en *Der Spiegel* después de la muerte del filósofo: “sólo un Dios puede salvarnos” (VEOS:232).

esperanza, sobre una desviación del amor cristiano, el nazismo, es abiertamente anticristiano (CE:15).

En realidad, el éxito moral del comunismo (o de sus derivados) no es sino una ejemplificación concreta de una realidad más amplia, la misma que explica el éxito de todas las ideologías victimistas: feminismos, ideología de género, homosexualismo, defensa de las minorías étnicas, etc, todas ellas debidamente vertebradas por el nuevo paradigma perseguidor-victimario de la triunfante corrección política de corte progresista y humanitario.

Si usted quiere, se puede, o bien oponerse francamente a tal actitud cristiana como los nazis lo hicieron, o bien soslayar esta actitud y desviarla de su meta, y nos encontramos con nuestro totalitarismo. Los nazis decían: “Vamos a cambiar la vocación del mundo occidental, anular el ideal de un universo sin víctimas. Vamos a hacer tal cantidad de víctimas que nos instalaremos en el paganismo”. Lo que nos amenaza hoy en día en América, por contra, es lo contrario: lo *politically correct*...(CE:51).

Este otro totalitarismo es una de las mejores muestras de que nuestra presunta era post-cristiana es un engaño. En realidad, jamás ha alcanzado en la historia la preocupación por las víctimas un nivel tan elevado. Lo que hay detrás de todo ello no es, por supuesto, sino una caricatura al servicio de un proyecto neo-persecutorio pero tal proyecto dispone, gracias a la cobertura moral proporcionada por el pretexto victimista, de una justificación y una seguridad sin parangón. Es la seguridad de saber que las nuevas persecuciones dejan de ser tales puesto que se llevan a cabo en nombre de las víctimas⁴⁵⁹:

La constante ambición por ir cada vez más lejos transforma la preocupación por las víctimas en una conminación totalitaria, una permanente inquisición. Los propios medios se dan cuenta de ello y se burlan de la “victimología”, sin perjuicio de que la exploten. El hecho de que nuestro mundo se haga masivamente anticristiano, al menos en sus clases dirigentes, no impide, pues, que la preocupación por las víctimas se perpetúe y refuerce, a menudo con formas aberrantes. La majestuosa inauguración de la era “poscristiana” es una broma. Estamos en un momento de ultracristianismo caricaturesco que intenta escapar de la órbita judeocristiana “radicalizando” la preocupación por las víctimas en un sentido anticristiano (VEOS:232).

Así pues, la manifestación política de la nueva gramática victimista de Satán no es, en

⁴⁵⁹ “[...] en bastantes casos, son caricaturas las que se ponen en su lugar, manipulaciones desviadas y patológicas de la obsesión victimista. En adelante, jno se persigue más que en nombre de las víctimas! una vez más, es lo que Nietzsche vio muy bien en una época en la que era menos caricaturesco que hoy día: pero no vio la verdad detrás de la mentira.[...] Llevado al extremo, la omnipotencia de la víctima, llega hasta tal punto en

el fondo, sino la expresión parcial de una realidad más amplia que define el sentido de nuestra cultura. El “totalitarismo del amor” representa la versión más sofisticada de este nuevo Satán “amigo de las víctimas” y “perseguidor” en su nombre. Mediante ese nuevo lenguaje “evangélico”, el nuevo totalitarismo logra, de hecho, restablecer muchas de las viejas costumbres paganas. La demagógica reivindicación de los derechos pisoteados de las víctimas en el pasado permite al nuevo totalitarismo satánico alcanzar en el imaginario colectivo un estatus moral que las ideologías a su servicio explotan en abierta competencia con el logos evangélico, que queda de este modo expulsado por esta versión definitivamente invencible del logos de Heráclito.

La tentativa de hacer olvidar a los hombres la preocupación por las víctimas, tanto la de Nietzsche como la de Hitler, se saldó con un fracaso que parece definitivo, al menos por el momento. Sin embargo, no es el cristianismo el que se aprovecha en nuestro mundo del triunfo de esa preocupación, sino lo que hay que llamar el *otro totalitarismo*, el más hábil de los dos, el más cargado, evidentemente, tanto de futuro como de presente, ese que en lugar de oponerse abiertamente a las aspiraciones judeocristianas las reivindica como algo suyo impugnando la autenticidad de la preocupación por las víctimas entre los cristianos (no sin cierta apariencia de razón en lo que respecta a la acción concreta, la encarnación histórica del cristianismo real en el curso de la historia). - Así, en lugar de oponerse de manera franca al cristianismo, este otro totalitarismo lo desborda por la izquierda. - A todo lo largo del siglo XX, la fuerza mimética más poderosa no ha sido el nazismo ni las ideologías con él emparentadas, todas las que se oponen abiertamente a la preocupación por las víctimas por reconocer en ella su origen judeocristiano. En efecto, el movimiento anticristiano más poderoso es el que reasume y “radicaliza” esa preocupación para paganizarla. Las potestades y los principados pretenden ahora ser “revolucionarios” reprochando al cristianismo no defender a las víctimas con suficiente vehemencia y sin ver en el pasado cristiano otra cosa que persecuciones, opresiones, inquisiciones. - Este otro totalitarismo se presenta como liberador de la humanidad. Para usurpar el lugar de Cristo, las potestades lo imitan emulativamente, denunciando en la preocupación cristiana por las víctimas una hipócrita y pálida imitación de la auténtica cruzada contra la opresión y la persecución, de la que ellas serían punta de lanza. - Utilizando el lenguaje simbólico del Nuevo Testamento cabe decir que, para intentar restablecerse y triunfar de nuevo, Satán adopta el lenguaje de las víctimas. Imita a Cristo cada vez mejor y pretende superarlo. Una imitación usurpadora presente ya desde hace mucho tiempo en el mundo cristianizado, pero que en nuestra época se refuerza enormemente. Es el proceso recordado por el Nuevo Testamento en el lenguaje del *Anticristo*. Un término que, para comprenderlo, hay que desdramatizar primero, puesto que corresponde a una realidad muy cotidiana y prosaica. El *Anticristo* pretende aportar a los hombres esa paz y tolerancia que el cristianismo les promete, pero que no les trae. Sin embargo, en realidad, lo que la radicalización de la victimología contemporánea aporta es un muy efectivo regreso a todo tipo de costumbres paganas: el aborto, la eutanasia, la indiferenciación sexual, juegos de manos innumerables, aunque sin víctimas reales gracias a las simulaciones electrónicas. - El neopaganismo

nuestro universo, que está en curso, tal vez, de deslizarse hacia un nuevo totalitarismo” (CE:50).

quiere convertir el decálogo y toda la moral judeocristiana en una intolerable violencia. Y su completa eliminación constituye el primero de sus objetivos. La fiel observancia de la ley moral es considerada como una complicidad con las fuerzas persecutorias, que, esencialmente, serían religiosas. - Como las Iglesias cristianas sólo han tomado muy tarde conciencia de sus fallos respecto a la caridad, de su connivencia con el orden establecido, tanto en el mundo de ayer como el de hoy, que sigue siendo “sacrificial”, resultan especialmente vulnerables a ese permanente chantaje al que el neopaganismo contemporáneo las somete (VEOS:232-234).

PARTE II

MÁS ALLÁ DE GIRARD: FUNDAMENTOS Y HORIZONTE DE UNA TEORÍA MIMÉTICA DE LO POLÍTICO

Exponer las posibilidades de una teoría mimética de lo político es una tarea que se enfrenta necesariamente a las aportaciones fundacionales de su creador y principal artífice. Sin embargo, tras haber recorrido su pensamiento sistemáticamente, es obligado reconocer la insuficiencia de su perspectiva estrictamente política. Llegados a este punto, es necesario por consiguiente realizar un alto en el camino y formular las preguntas que habrían de orientar la prolongación del recorrido o, en su caso, abortarlo habida cuenta de la impotencia del propósito. ¿Es la teoría de Girard incapaz de ofrecer, por las propias aporías inherentes a la perspectiva mimética, una mirada específica hacia el universo de lo político? ¿O podemos, por el contrario, atribuir la insuficiencia de su penetración política a las incapacidades, intereses y motivaciones principales de su principal intérprete, muy lejanos en principio del propósito de un esclarecimiento del espacio político?

Conviene recordar que Girard no es ni ha pretendido ser nunca un pensador político. Hay que destacar, por otro lado, que pese a que la lógica implacable de su teoría ha parecido conducirlo a una superación apocalíptica del momento político, no parece que esta conclusión deba ser acatada como una premisa canónica de obligado cumplimiento para los estudiosos de la teoría mimética. Existe la posibilidad de una teoría alter-mimética de lo político⁴⁶⁰. Hay que comenzar por distinguir, para este empeño, entre lo esencial y lo contingente en la teoría mimética. Ciertos desarrollos de la lógica mimética establecidos por su fundador son estrictamente imputables a la discutible interpretación que acompaña su obra, coloreada por un acento agustiniano radical particularmente propenso a borrar la sustancialidad de la vida política, a eliminar la misma presencia de una esencia de lo político. Sumergido el espacio político en la marea del deseo, de la rivalidad mimética y de la violencia indiferenciadora, parece no quedar espacio para delimitar una autonomía de lo político si nos atenemos meticulosamente a las indicaciones del pensador de Aviñón.

Ahora bien, el propio Girard se ha encargado de recordar que la teoría mimética no ha quedado dogmáticamente clausurada con la perspectiva fundacional de su creador. En efecto, para Girard, “el principio mimético es absolutamente flexible, no puede ser establecido de una vez por todas” (OC:153). Por consiguiente, “el número de combinaciones miméticas es infinito, así como la manera de expresarlas” (OC:172). Las mismas reservas del fundador de la teoría mimética frente a la rígida ortodoxia de un eventual “sistema Girard” avalan, de este

modo, el desarrollo de una teoría mimética de lo político que no sea una simple filial de su casa matriz y de sus puntuales derivas “impolíticas”⁴⁶¹. En esta generosa apertura epistemológica de la teoría mimética se encuadra este trabajo.

En el año 2013, la prestigiosa revista francesa de pensamiento político *Cités*, dirigida por Yves Charles Zarka, convocó a distintos especialistas de la teoría mimética en un monográfico estudio dedicado a explorar las posibilidades de un análisis político de la obra de Girard. Este “Girard politique” refleja, cuando menos, no sólo la pertinencia de esta aproximación política de la teoría mimética, sino también el alcance y la prometedora proyección de esta perspectiva. Como se verá más adelante en uno de los capítulos de este bloque, algunos ilustres pensadores políticos de los últimos años se han interesado por la lectura de Girard y han incorporado elementos de su vocabulario para iluminar determinadas esquinas insuficientemente exploradas del ámbito político. Por supuesto, como también se pondrá de manifiesto, no han faltado tampoco interpretaciones inmisericordes de la incapacidad girardiana para entender lo político. Pero, en cualquier caso, es obligado constatar que la inquietante propuesta de Girard interpela a los pensadores políticos. Tal vez porque todos son conscientes de que, si Girard tiene razón, ya nada será igual. Y en especial para el pensamiento político.

En dicho número de *Cités* hay algo que no deja de llamar la atención. Todos los autores invitados a ofrecer su diagnóstico sobre este eventual Girard político parecen coincidir, al menos como primera aproximación, en una impresión de decepción. Este Girard político, parecen decirnos todos, se busca, se intuye, pero no se encuentra. En la presentación de los trabajos que se contienen en este número monográfico, el profesor de la Sorbona Charles Ramond comienza expresando su perplejidad: “Si se considera con Aristóteles que “el hombre es un animal político”, quedaremos sin duda sorprendidos por el contraste entre los prodigiosos desarrollos antropológicos de la “teoría mimética” de René Girard, y la insuficiencia de sus desarrollos políticos”⁴⁶². Stéphane Vinolo comienza su artículo afirmando lapidariamente: “Todo lector de René Girard que busque una política detrás de la teoría

⁴⁶⁰ Cf. D. González, “Entre Charybde et Scylla: une théorie mimétique du politique”, *Cités*, 53, 2013, pp.41-66.

⁴⁶¹ Se adopta aquí este término característico del vocabulario de Julien Freund, de cuyos postulados teóricos se volverá a hablar a lo largo de las siguientes etapas de este trabajo. J. Freund, *Politique et impolitique*, Sirey, Paris, 1987.

⁴⁶² C. Ramond, S. Vinolo, “Présentation Dossier René Girard Politique”, *Cités*, 53, 2013, p.11.

mimética no puede sino terminar decepcionado. No hay, en los libros de René Girard, teoría política explícita ni siquiera discusión de las problemáticas políticas fundamentales”⁴⁶³. Y termina preguntándose: “¿Cómo ha podido Girard por tanto hasta este punto dejar en silencio a la política?”⁴⁶⁴. Por su parte, Lucien Scubla, seguramente uno de los mas autorizados intérpretes y críticos de la teoría de Girard, ofrece un diagnóstico similar en un artículo que expresamente denuncia la “laguna mimética” que supone la “ausencia de lo político en el sistema girardiano”:

A la vista de estas dos definiciones, la del mecanismo victimario y la del sistema político, se esperaría encontrar, en Girard, una renovación de la antropología política comparable a la de la antropología religiosa. Pero, es obligado constatar que no hay nada de ello.(...) Sus escritos no contienen ningún estudio continuado, o mínimamente elaborado, de todo lo que concierne a lo político.(...) No propone ningún análisis nuevo del poder político y de sus formas, ni de las divisiones y de los conflictos que el mismo suscita, y de su resolución⁴⁶⁵.

Scubla refleja asimismo la sorpresa que produce este silencio habida cuenta de otros datos relevantes de la trayectoria biográfica e intelectual de Girard:

Esta ausencia de teoría política, en su obra, es tanto más sorprendente cuanto que Girard mismo se ha interesado siempre por la vida y los problemas políticos concretos, que sus primeros trabajos se han referido a las relaciones de Francia y de los Estados Unidos, y que su *Achever Clausewitz* revela un conocimiento profundo de la historia política de Europa que ha sorprendido de hecho a numerosos lectores⁴⁶⁶.

Por su parte, Paul Dumouchel comienza constatando en el artículo que lleva su firma que la acusación de Jacques Sémelin⁴⁶⁷, recientemente elaborada contra Girard en su obra sobre la violencia y los genocidios modernos, dejaba de ser válida tras la publicación de *Achever Clausewitz*. De hecho, añade Dumouchel, los fenómenos políticos en sentido amplio ocupan un lugar importante en la reflexión de Girard, y esto desde su primer libro. En efecto, en *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961), la Revolución Francesa y la puesta en

⁴⁶³ S. Vinolo, “La majorité contre la foule”, *Cités*, op.cit., p.87.

⁴⁶⁴ *Ibid*, p.88.

⁴⁶⁵ Scubla, “Sur une lacune mimétique: l’absence du politique dans le système girardien”, *Cités*, op.cit., p.109.

⁴⁶⁶ *Ibid*, p.110.

⁴⁶⁷ Este autor escribía: “Si parece convincente cuando hace el análisis de la psicología de los héroes de Shakespeare o Dostoievski, permanece alusivo o mudo sobre los conflictos contemporáneos”. J. Sémelin, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Seuil, Paris, 2005, p.117.

marcha progresiva de la igualdad social son el motor de la evolución del deseo triangular y más precisamente del paso de la mediación externa a la mediación interna”⁴⁶⁸. Y Dumouchel reseña, asimismo, las temáticas políticas que Girard había tratado también en *La violencia y lo sagrado* o en *Les choses cachées depuis la fondation du monde*: la existencia de un sistema judicial moderno, la realeza sagrada, el origen ritual o sacrificial de las instituciones sociales que se encuentran en el origen del Estado. De hecho, este filósofo canadiense sitúa precisamente en *Les choses cachées depuis la fondation du monde* el inicio de la progresiva disolución girardiana de la política. Primero, por la inoperancia del mecanismo sacrificial tras la Revelación cristiana. Y segundo, por la lógica del equilibrio nuclear en las relaciones internacionales:

Lo político que nos protege de la violencia sin embargo, el equilibrio del terror, es un político del que la política ha desaparecido casi enteramente. El análisis girardiano evacúa en efecto la razón política, los desafíos ideológicos y económicos en beneficio de un equilibrio del que la violencia, y solo ella, es maestra y artífice al mismo tiempo⁴⁶⁹.

Idea que se confirma en *Achever Clausewitz*: “Se encuentra asimismo la idea de una desaparición de lo político como espacio autónomo, en beneficio de la violencia que se afirma como el verdadero motor de la historia”⁴⁷⁰.

Muy significativa es la aportación del propio director de la revista, el estudioso de la historia de la filosofía política Yves Charles Zarka, que sirve de pórtico de la propuesta monográfica de este “Girard político”. Este reconocido estudioso de la historia de las ideas políticas no duda en proponer un paralelismo, por otro lado nada original, entre Girard y Hobbes:

Sin pretender en absoluto negar la importancia de la concepción del deseo mimético en su relación con lo religioso en Girard, me gustaría subrayar que, más de tres siglos antes, Hobbes había ya determinado su naturaleza y sus leyes. Dicho autor ha desarrollado una antropología del deseo mimético para rendir cuenta del contagio de la violencia mortal y de su interrupción por una instancia política que suspende su reproducción. A través de esta comunidad de perspectiva, se ve la distancia que separa a Girard de Hobbes: lo religioso por un lado, lo político por otro. La comparación de dos pensadores no tiene por

⁴⁶⁸ P. Dumouchel, “Girard et le politique”, *Cités*, op.cit., p.17.

⁴⁶⁹ *Ibid*, p.21.

⁴⁷⁰ *Ibid*, p.23.

tanto nada de anecdótica, no se refiere en absoluto a la simple curiosidad historiográfica. Es totalmente decisiva porque podrá permitirnos situar exactamente la relación de Girard con lo político⁴⁷¹.

Según Zarka la diferencia entre los dos autores no se cifra, por consiguiente, en su común acercamiento antropológico sino en la prolongación de este mismo esfuerzo intelectual, que desembocará en diferentes latitudes para uno y otro autor. Mientras que Hobbes suspende la rivalidad mimética y el contagio de la violencia en la proto -fundación de lo político mediante la creación de un Estado que tiene por función primordial el impedimento del regreso de la mimesis conflictiva, es decir, el regreso del estado de guerra, es perceptible, en cambio, en Girard una peculiar forma de esquivar lo político. “La antropología de éste se sitúa a la vez por debajo (en deçà) y más allá (au-delà) de lo político. Es porque tiene una relación esencial con lo religioso y no con lo político. La antropología de Girard es, en un sentido, una antropología de lo religioso.[...] La antropología de Girard se juega entre la mentira de las religiones arcaicas y la verdad de la religión cristiana [...]”⁴⁷². Lo interesante de la aportación de Zarka es que insiste en un aspecto que ya esbozado anteriormente en este trabajo. Se trata de demostrar que existe una posibilidad alternativa, que no debe ser necesariamente la presentada por Hobbes, de seguir el itinerario postulado por la lógica mimética para arribar en tierras políticas.

La referencia a Hobbes, nos ha permitido mostrar que no se trata en absoluto de una fatalidad. Se puede por tanto pensar el mimetismo, el contagio de la violencia destructora, sin ser inevitablemente empujado por la lógica de lo sagrado y de la sacralización. La antropología política ofrece así una verdadera alternativa a la antropología religiosa[...].⁴⁷³

Por todo lo anterior, se puede suscribir otra de las reflexiones de Stéphane Vinolo en relación con la “ausencia” de lo político en Girard:

Esta ausencia, no obstante, no basta por sí misma para desacreditar la idea de una política basada en la teoría mimética. Si no podemos descubrirla en los textos, tal vez podamos crearla a partir de las intuiciones conducidas por la antropología girardiana. Estaría por tanto ahí, pero diseminada, agazapada bajo la sombra de los conceptos⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ Y.-C. Zarka, “Girard: en deçà et au-delà du politique”, *Cités, op.cit.*, p.4.

⁴⁷² *Ibid*, p.6.

⁴⁷³ *Ibid*, p.7.

Así pues, es legítimo concluir que el silencio político de Girard se presenta como la superficie virgen de un terreno especialmente bien abonado para la reflexión política. Aunque no haya dado sus frutos en la obra de su fundador, el estudio político de la teoría mimética podría ofrecer una mirada inexplorada y, sin embargo, coherente con los postulados de la teoría mimética originaria. Como se ha recordado, la tensión política parece recorrer toda la obra de Girard. Más aún, es su misma antropología la que parece apuntar necesariamente hacia un horizonte político. Sin duda lo político es una de las promesas mejor guardadas de la teoría mimética. En todo caso, parece que esta “fecunda virginidad epistemológica” de la teoría mimética de lo político obliga a ir “más allá de Girard”, toda vez que, forzados por la oscuridad del planteamiento político del pensador franco-americano, es preciso explorar, con la brújula mimética, senderos no recorridos por su creador, territorios por descubrir y, sin embargo, al alcance del potencial heurístico de la propuesta mimética girardiana. Con Girard, sin Girard o contra Girard, es necesario “achever Girard”, al igual que Girard pretendió “achever Clausewitz”.

El único modo de contribuir al desarrollo del prometedor horizonte que se abre a un futuro despliegue de las principales consecuencias en el campo político de la teoría mimética, debe consistir en completar el esfuerzo girardiano por la creación intelectual. Como escribe Jean-Pierre Dupuy en el prólogo de su obra, *L'enfer des choses*:

[...] si existen muchas maneras de utilizar una obra, de desfigurarla, de desconocerla y de traicionarla, no hay a fin de cuentas sino dos maneras de contribuir a un pensamiento: por la crítica y por la creación. Hemos elegido la segunda. Antes que disecar el pensamiento de Girard, antes que seguir sus razonamientos y establecer el proceso verbal de sus inconsecuencias, de sus incertidumbres, de sus ambigüedades, antes que juzgar este pensamiento, hemos buscado habitarlo desde el interior, nutrirnos con él, ver qué fuerza podíamos extraer de él⁴⁷⁵.

Nuestro objetivo de este trabajo consistirá, a partir de esta fase, en desarrollar las posibilidades políticas implícitamente contenidas en la antropología y sociología miméticas, y en reinterpretar con la brújula mimética las categorías políticas admitidas, con la esperanza de que reciban una luz más penetrante de la que pudieran haber obtenido con los enfoques políticos de tipo conocido. El mimetismo se presenta como un auténtico y muy potente

⁴⁷⁴ S. Vinolo, “La majorité contre la foule”, *Cités*, op.cit., p.87.

⁴⁷⁵ P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, Éditions du Seuil, Paris, 1979, p.9.

paradigma de investigación socio-político⁴⁷⁶. Implica también, por el giro radical de su propuesta antropológica, como ha dejado también escrito Jean-Pierre Dupuy, “una profunda transformación en todo el edificio de las ciencias sociales”⁴⁷⁷. No sólo nuestra perspectiva de lo político está llamada a transformarse decisivamente bajo la lupa mimética: todas las ciencias humanas y sociales están llamadas a cuestionar presupuestos epistemológicos y antropológicos que tan determinante (e imperceptiblemente) orientan sus investigaciones, resultados y conclusiones⁴⁷⁸.

Para abordar este programa de un “Más allá de Girard” (Fundamentos y horizonte de una teoría mimética de lo político), el primer capítulo mostrará algunas de las críticas “políticas” más significativas planteadas a la obra de Girard desde su nacimiento hasta hoy. Esta primera aproximación de una lectura “política” de la teoría girardiana servirá para detectar las temáticas y cuestiones más espinosas de cara a una posible traducción de su teoría en el terreno de lo político. Algunos autores han lamentado el irenismo antipolítico de Girard, su incapacidad para desplegar un arsenal teórico adaptado a la lógica política, bien sea por sus tendencias apocalípticas, bien sea por la formulación de una rígida dicotomía entre el amor evangélico y la violencia arcaica; en definitiva, se planteará la difícil posibilidad de una construcción mimética de la autonomía de lo político en relación con su vértigo quiliástico.

⁴⁷⁶ “En Girard, hemos descubierto, y hemos tomado, instrumentos intelectuales, nociones, conceptos, la idea simple y tan fecunda del mimetismo. Idea simple y que sin embargo no lo es, puesto que podemos frecuentarla durante años sin verla. Idea simple que sin embargo no lo es, ya que se combina y se complica maravillosamente para describir la complejidad de lo real”. *Ibid*, p.11.

⁴⁷⁷ *Ibid*, p.12. Para Dupuy, la radicalidad de las premisas de la apuesta de Girard supera, con mucho, la de Marx: “En efecto, si mi deseo de un objeto está determinado por el deseo de otro por el mismo objeto, y si esta proposición es universal, se sigue de ello que las relaciones que los hombres mantienen entre ellos mediatizan sus relaciones con los objetos. Desde Marx, no se había conseguido hacer mejor que: los objetos mediatizan las relaciones que los hombres mantienen entre ellos. Ser radical, decía Marx, es tomar las cosas por la raíz. Y la raíz para el hombre, es el hombre. Girard es más radical que Marx, he aquí que las ciencias sociales se vuelven ciencias del hombre”.

⁴⁷⁸ A modo de ejemplo, se puede esbozar aquí la revolución epistemológica que supondría una interpretación mimética de la ciencia económica: “El mimetismo, es decir el hecho de que los hombres se imitan en su deseo,...]. Esto lo cambia todo, ya que la ciencia económica ha pensado siempre la relación sujeto-objeto en general como una línea recta que liga al sujeto con el objeto deseado.[...] Que el sujeto de deseo sea, bien una pulsión ciega, bien un actor racional, si no busca sino la maximización de su placer o de su ventaja, es un *homo oeconomicus* clásico. El resto se sigue de ahí”. *Ibid*, p.11. “La teoría económica, liberal o marxista, reposa sobre la concepción más simple, más mentirosa, de las relaciones sujeto-objeto: el sujeto desea el objeto, o tiene necesidad de él: gustos, preferencias, necesidades subjetivas, necesidades objetivas, siempre es una flecha que parte del sujeto y viene a fijarse en el objeto. La figura geométrica que dibuja el “efecto de signo” ya no es una flecha, sino el *triángulo*. Sus picos son: el sujeto, el objeto y los otros. El sujeto desea el objeto porque piensa que no es sino por su mediación como captará la mirada de los otros: mirada de admiración, de consideración, de respeto, de estima, de confianza, de reconocimiento, de amor”. *Ibid*, p.23. Jean-Pierre Dupuy ha sido, sin duda, el autor que más lejos ha llegado en este intento por penetrar el pensamiento económico moderno con la ayuda del paradigma mimético, como lo demuestra su extensa bibliografía sobre el tema.

Con todo, se advertirá también que no pocos pensadores políticos han sabido detectar el inmenso potencial de la teoría mimética para penetrar la realidad de lo político con una profundidad inalcanzable para las teorías dominantes en la “ciencia política” moderna.

Esta primera exposición de los encuentros y desencuentros de Girard con el pensamiento político permitirá situar la reflexión en su epicentro: la antropología. A ella se dedicará el siguiente capítulo. ¿Puede la antropología mimética justificar debidamente la naturaleza de lo político? Como se sabe, toda teoría política se encuentra contenida, como posibilidad, en sus premisas antropológicas. Lo paradójico en Girard es que dichas posibilidades no han sido debidamente exploradas en los dominios de lo político. ¿En qué tradición antropológico-política podría encontrar la teoría mimética refugio? ¿De qué forma puede replantear el universo del pensamiento y del análisis político? ¿Qué nuevos escenarios pueden abrirse por la propia dinámica de la imagen mimética del hombre? ¿Representa el mimetismo una revolución en la forma de abordar la reflexión sobre el *zoon politikon*? No pocos autores (y no cualesquiera) ayudarán a recorrer un territorio injustamente desatendido por el propio Girard.

La indagación antropológica recuerda la fuente última de la que se nutre todo pensamiento político pues lo político distingue a la condición humana (o su naturaleza, según se mire), ya sea como posibilidad, como hecho, o como necesidad. En cualquier caso, se puede justificar la presencia de una “Esencia” de lo político, en expresión tomada de la magna obra de Julien Freund. Ahora bien, esta Esencia de lo político, en relación con su fuente antropológica, plantea la posible vinculación con otras “esencias” no menos distintivas de la condición humana (esencia religiosa, esencia moral, esencia racional, etcétera), y que delimitan otros muchos campos con los que lo político convive o co-existe, según se mire. ¿Es la Esencia de lo político una esencia primera o bebe de otras esencias anteriores? En la tradición clásica de la filosofía, lo político ha emergido de la naturaleza racional del hombre o de sus pasiones más bajas (o de una combinación de las dos, como en el caso de Hobbes). En este binomio antropológico entre bien y mal, acaso la teoría mimética podría postularse como descubridora de una Esencia de la Esencia de lo político. Si el mimetismo se encuentra en la base del desarrollo cultural de la civilización por su ambivalencia constitutiva (armoniosa y disolvente, no como dos realidades antagónicas sino como dos caras de la misma moneda, pues la armonía procede de la ruptura o el orden del desorden), si el mimetismo es la fuente

no sólo de la relación sino también del conflicto que rige las relaciones humanas, entonces tal vez podría caracterizarse la misma base de la reflexión sobre la esencia de lo político a partir de la definición del hombre como animal mimético. ¿Será compatible esta conclusión con la preservación de la autonomía de lo político o, por el contrario, como parece apuntar la propia inercia de la obra de Girard, está esta autonomía condenada a derrumbarse bajo el peso de la violencia y lo sagrado? La mejor forma de discutir esta cuestión será cuestionar la pertinencia de algunos conceptos políticos capitales (como el de decisión política o el freudiano de “intensidad”) con el filtro de la teoría mimética.

Podría pensarse que la lógica mimética de lo político no podría encontrar fundamento distinto al de su base antropológica. Y sin embargo, existe otra dimensión del mimetismo no menos relevante para el pensamiento político. Si los hombres son miméticos, ¿acaso no podría extenderse esta misma cualidad a los grupos, organizaciones o instituciones de los que forman parte? ¿Existe un mimetismo de las unidades políticas? Algunos autores, fuera de la galaxia mimético-girardiana, han hecho aportaciones significativas en este terreno, que debería integrarse necesariamente en una teoría general mimético-política. Ese fue el caso del historiador y teórico de las ideas políticas Bertrand de Jouvenel. ¿Cómo funciona este mimetismo de los grupos en relación con el de los hombres? ¿No caemos en las fauces de un antropomorfismo al determinar el comportamiento de las unidades políticas mediante la traslación de categorías psicológicas únicamente válidas en sede antropológica? Realizar este ejercicio requiere, por tanto, no pocas cautelas y reservas gnoseológicas. Pero el intento parece suficientemente sugerente como para sondear el terreno. Algo que haremos en nuestro cuarto capítulo.

Fue el mismo Bertrand de Jouvenel quien extrajo de la flexión mimético-política de la competencia entre Estados (que él llamaba ley de la concurrencia política), una conclusión radical: el crecimiento del poder. Pero dicho crecimiento recibe su energía también de otras fuentes. Según Girard, existe una “transferencia” de las tensiones miméticas humanas que se descarga en el espacio social, contribuyendo así a construir y desarrollar las instituciones humanas, incluidas las políticas. ¿Podría postularse de este modo la constitución y crecimiento del poder político? Si existe un Leviatán mimético, su crecimiento podría asociarse a una energía interior (el desplazamiento o transferencia de las cargas miméticas internas de la comunidad) y a otra exterior (la ley de la concurrencia política de Jouvenel). El

“autismo” político de Girard ha sido relacionado en ocasiones con esa tendencia tan característica del género político utópico consistente en describir los problemas de una sola comunidad política, como si las relaciones con otras unidades políticas no determinara de forma decisiva la suerte de aquella⁴⁷⁹. De este modo, un mimetismo integral (ad intra y ad extra) nos permitirá elaborar una teoría completa del poder, de su nacimiento y origen, así como de su crecimiento, de acuerdo con los postulados miméticos.

Siendo determinante esta transferencia mimética hacia el poder político, no es la única que podríamos señalar en el campo político. Detectamos en muchas corrientes ideológicas de la política moderna rasgos muy nítidos de transferencia mimética. Churchill escribió sobre el socialismo que es “el catecismo de la envidia”. ¿En qué medida las ideas políticas recogen el potencial mimético? ¿En qué medida su tarea consiste precisamente en encubrir dicho origen para dotarle de una pátina de legitimidad intelectual? Como escribió Gómez Dávila “la mayor parte de las ideas que influyen en política, no son políticas”. Puede que la propia noción de ideología política reciba, con esta perspectiva, una luz potente.

⁴⁷⁹ Así lo refleja Lucien Scubla al escribir lo siguiente: “Girard habla a menudo de ‘comunidades’ humanas, pero no dice nada de sus límites ni del territorio que ocupan”, y eso que “la comunidad girardiana tiene por supuesto un interior y un exterior, condiciones de posibilidad de la expulsión del *pharmakos* o de la captura de la futura víctima sacrificial, pero no tiene límites, ni territorio, ni identidad propia”. Esto da pie a Scubla a acusar, tal vez injustamente, a Girard de “nominalismo” puesto que “no reconoce en el fondo otra existencia más que la de los individuos ligados solamente por lazos miméticos indisolubles”. L.Scubla, “Sur une lacune de la théorie mimétique: l’absence du politique dans le système girardien”, *Cités, op.cit.*, p.120.

II.1. Antropología y política

Mimesis, ¿silencio político?

Como se ha visto, son muchos los estudiosos de la teoría mimética que lamentan el “autismo” o “silencio” político de Girard. Pero que Girard no exhiba en su obra un pensamiento político no quiere decir que su antropología sea políticamente neutra o muda. En primer lugar, esto parece imposible. Carl Schmitt dejó escrito que “muy a propósito, Eduard Spranger, en el capítulo “el hombre -fuerza” de sus *Lebensformen* afirma: “para el político naturalmente la ciencia del hombre ocupa el primer lugar del interés”⁴⁸⁰. Hasta las antropologías robinsonianas que aparecían a priori estériles o impotentes para fecundar una reflexión política por su negación frontal de un vínculo natural y edificante entre los hombres se presentaron posteriormente como paradigmas fundacionales de cara a la construcción de una forma nueva y diferente de plantear la reflexión política. “H. Plessner -prosigue Schmitt- que ha sido el primer filósofo moderno en usar una antropología política de gran estilo, dice con razón que no existe ninguna antropología que sea irrelevante políticamente, del mismo modo que no hay ninguna política irrelevante en el plano filosófico”⁴⁸¹. Ninguna antropología puede, por consiguiente, escapar de sus corolarios políticos, por mucho que quiera.⁴⁸² La antropología es partera de la política y la antropología mimética no puede esquivar esta ley general. Ahora bien, ¿hacia dónde apunta políticamente la antropología girardiana?

La misma reflexión schmittiana contenida en *El concepto de lo político* abre la puerta a una de las encrucijadas más relevantes para el examen antropológico-político: “Se podrían analizar todas las teorías del Estado y las ideas políticas basándose en su antropología, subdividiéndolas según presupongan, consciente o inconscientemente, un hombre ‘malo por naturaleza’ o ‘bueno por naturaleza’⁴⁸³”. Esta primera dicotomía a que parece forzar la clasificación política schmittiana no por pertinente⁴⁸⁴ en su sumaria exposición deja de

⁴⁸⁰ H. Orestes (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001, p. 205. La cita es del libro de Schmitt *El concepto de lo político*.

⁴⁸¹ *Ibid*, pp.205.206.

⁴⁸² *Ibid*, p.205.

⁴⁸³ *Ibid*, p.204.

⁴⁸⁴ Schmitt aplica esta medida antropológica para valorar las respectivas actitudes de las distintas escuelas de pensamiento en relación con la presencia, justificación e intervención del Estado: “Ya he demostrado en otras ocasiones que sobre todo la contraposición entre las teorías denominadas autoritarias y las anárquicas puede ser reducida a esta fórmula. Una parte de las teorías y de las concepciones que presuponen al hombre como ‘bueno’, en la manera descrita, es liberal y está dirigida de modo polémico contra la intervención del Estado, sin ser precisamente anarquista. En el anarquismo declarado es inmediatamente clara la estrecha conexión entre la fe en la ‘bondad natural’ y la negación radical del Estado: una deriva de la otra y ambas se sostienen mutuamente.

presentarse como problemática en cuanto a su traducción en el espacio de la antropología mimética. ¿Presupone la antropología mimética al hombre “bueno por naturaleza” o “malo por naturaleza”? Por supuesto, el mimetismo parece empujar al hombre, en la obra de Girard, a un conflicto necesario con sus semejantes (el deseo mimético desemboca en la rivalidad mimética y ésta en la violencia indiferenciadora), por lo que el mimetismo parece verse abocado a justificar una concepción pesimista y belicosa del hombre. Pero, por otro lado, y pese a que Girard no haya desarrollado las posibilidades de esta línea argumental, el mismo pensador de Aviñón no ha dejado de recordar, como se ha tenido ocasión de comprobar, que el mimetismo es portador de todas las cualidades positivas que justifican la superioridad del género humano sobre el resto del reino animal: la transmisión cultural, la creación individual inspirada por el ejemplo y la emulación, la armonía de los hábitos y costumbres recibidos por la tradición. La educación, la sociabilidad, la transmisión se asientan en la base mimética que distingue lo humano. No es de extrañar que hasta el propio Aristóteles distinga al hombre por su superior mimetismo, lo cual plantea la sugerente cuestión de su relación con otro de sus rasgos definitorios: la razón. Hasta el amor cristiano se inspira, en Girard, en la imitación de Cristo, pues Cristo nos propone imitarle a Él para no caer en la espiral violenta de la rivalidad mimética con los hombres. La propia estructura del Décalogo ya sugería esta dualidad del mimetismo. En definitiva, el mimetismo es ambivalente en cuanto a esta primera clasificación antropológica con finalidad política que propone Schmitt. Lo bueno y lo malo se mezclan inextricablemente en la esencia del hombre como animal mimético y no parece razonable separar los rasgos positivos y los negativos. El hombre es, de acuerdo con la lupa mimética, “bueno y malo por naturaleza” y esto en razón de la misma constitución mimética que determina todo lo humano.

Obsérvese que la dualidad schmittiana se despliega, como la mimética, en referencia a distintas cualidades distintivas de lo humano, aparentemente opuestas en cuanto a su inspiración originaria:

Decisiva es la concepción problemática o no problemática del hombre como presupuesto de toda ulterior consideración política, o sea la respuesta a la pregunta de si el hombre es un ser peligroso o no

Para los liberales, en cambio, la bondad del hombre no significa otra cosa que un argumento con ayuda del cual el Estado es puesto al servicio de la sociedad: ellos afirman solamente que la sociedad tiene en sí misma su propio orden y que el Estado es sólo un subordinado de ella, controlado con desconfianza y acotado dentro de límites precisos.[...] El radicalismo hostil al Estado crece en igual medida que la confianza en la bondad radical de la naturaleza humana”. *Ibid*, p.206.

peligroso, amante del riesgo o inocentemente tímido. -No es el caso de examinar aquí las innumerables modificaciones y variaciones de esta distinción antropológica entre bueno y malo. La “maldad” puede aparecer como corrupción, debilidad, vileza, estupidez, o también como tosquedad, instintividad, vitalidad, irracionalidad, etc.; la “bondad” puede a su vez presentarse, en variaciones correlativas, como racionalidad, perfectibilidad, docilidad, educabilidad, simpática placidez, etcétera⁴⁸⁵.

Ahora bien, más allá de esta clasificación previa, el análisis de Schmitt parece decantarse en una dirección. Así, a efectos de la fundamentación política, la cuestión teórica de la “maldad” o “bondad” del hombre no parece tan relevante cuanto la propensión a la justificación de la tendencia conflictiva de las relaciones humanas. En esto se cifra el potencial político de una antropología a los ojos del pensador alemán.

Por ello sigue siendo válida la comprobación sorprendente, y para muchos seguramente inquietante, de que todas las teorías políticas en sentido estricto suponen al hombre como “malo”, o sea que lo consideran un ser extremadamente problemático, más bien “peligroso”, y dinámico. Esto es fácil de probar a través de cualquier pensador político propiamente dicho. Por diferentes que puedan ser estos pensadores en cuanto a su naturaleza, importancia y significación histórica, están todos de acuerdo en la visión problemática de la naturaleza humana, en la misma medida en que se presentan como pensadores políticos en sentido estricto. Bastará recordar aquí los nombres de Maquiavelo, Hobbes, Bossuet, Fichte (cuando se olvida de su idealismo humanitario), De Maistre, Donoso Cortés o H. Taine; sin olvidar a Hegel, que también en este punto muestra su carácter bifronte⁴⁸⁶.

A la vista de esta reflexión, los rasgos más sobresalientes de cara a establecer el termómetro del potencial político de las diferentes antropologías se centrarían en la dimensión “problemática” del hombre, entendida ésta en relación con el carácter “peligroso” y “dinámico” de la condición humana. Ahora bien, ¿a qué tipo de dinamismo peligroso podría estar haciéndose referencia? ¿Cuál podría ser el origen de ese peligro? Cuando se analizan las propuestas antropológico-políticas de los pensadores más arriba citados, independientemente de la inspiración religiosa o no de sus teorías, el peligro y dinamismo de lo humano no se encuentra fuera del hombre (en un peligro “exteriormente localizable”), sino dentro de él. Dicho de otro modo, el mal puede provenir de fuera, puede ser el resultado de un acontecimiento cósmico sobrevenido (en general referido al origen mismo de la formación de lo humano), pero se presenta tan inextricablemente unido al hombre que, de hecho, no se

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p.204.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p.207.

podría definir lo humano sin considerarlo. Sin embargo, tanto si concebimos al hombre como “lobo para el hombre” (Hobbes, Maquiavelo) como si entendemos que su naturaleza herida por el pecado se traduce en tendencias cainitas homicidas (Donoso, Bossuet, De Maistre), la cuestión capital, a efectos políticos, no reside en el mal que anida congénitamente en el interior del hombre (y que sólo en él y para él despliega, introspectivamente, sus devastadores efectos) sino en el mal que, pese a poder fundarse en una raíz metafísica (por lo general misteriosa o inescrutable), declina sus consecuencias disolventes en el espacio de la relación con otros hombres. El pensamiento político, stricto sensu, no debe ser dogmático en lo relativo al esclarecimiento de dicha raíz misteriosa que determina, en última instancia, la naturaleza humana. En puridad, podría ser metafísicamente politeísta pues lo esencial no es si la naturaleza humana ha quedado manchada (o irremediablemente corrompida) por una lucha cósmica entre fuerzas antagonistas, o si por el contrario ha quedado debilitada por un acto prometeico de rebeldía frente a un Dios creador y personal. Sea cual sea la razón que la tradición, la Revelación o la cultura puedan ofrecer, a través de mitos o textos sagrados, para penetrar en el origen de este misterio (pues en última instancia esto es lo que es), la verdadera pregunta que el analista político debe hacerse es: ¿en qué situación *queda* el hombre en su relación con otros hombres como resultado de esta constitución originaria? ¿Queda definida esta situación por el peligro o el conflicto? Si es así, ¿de qué medios dispone para resolver los conflictos que, caso de existir, dividen a las sociedades humanas? Un pensamiento es político no tanto por la agudeza de las respuestas a estas preguntas sino por la capacidad para centrar toda su reflexión en ellas y nutrirse a partir de ellas.

Esta “problematización” de la condición humana que orienta el pensamiento político requiere de una apoyatura teórica antropológica. Determinadas antropologías refuerzan naturalmente dicha problematización. Por lo general, son aquellas que tienden reconocer el origen del “problema” (esto es, del “peligro”) en el dinamismo intrínseco de lo humano en sí. Estas antropologías tenderán igual de naturalmente a reconocer una “Esencia” de lo político (es decir, una ontología universal e intemporal de lo político) adherida con carácter de necesidad a dicha estructura antropológica problemática. Entre antropologías problemáticas y afirmación de la Esencia de lo político, hay relación apodíctica entre presupuesto y corolario. Esta parece ser la conclusión de Schmitt. Por el contrario, otras antropologías parecen esquivar o eliminar la cuestión del carácter problemático de lo humano. No parece casualidad que sean estas mismas antropologías las que tiendan a negar la Esencia de lo político, y

tiendan asimismo a ver la realidad de lo político como accidente o contingencia. Accidente o contingencia que, por supuesto, puede (y debe) ser superado. De hecho, muy habitualmente también, y puesto que el conflicto es un *factum* empíricamente irrefutable, acostumbran a ver en la política el escenario pero no es el origen de estos conflictos. La verdadera partida, para estas antropologías, se juega en otro lado. No es tanto que el mal no exista cuanto que el mal es, para dichas antropologías, extirpable. Ahora bien, no podría ser extirpable si el mal se hallara en lo más profundo de la constitución misma de lo humano. Sin embargo, según estas antropologías, no lo está. El mal se encuentra más bien en la superficie y puede ser eliminado, y esto precisamente por la acción misma del hombre. ¿Cómo iba el hombre a extirpar el mal si el mal fuera, en sí mismo, un mal inherente al hombre? La única respuesta posible nos transporta al terreno que pisan hoy las ideologías del “Hombre Nuevo”: utopismo y transhumanismo (como dos caras de una misma moneda). Estas antropologías son así antipolíticas (esto es, aspiran a superar, utópicamente, la realidad misma que constituye lo humano conocido como animal político) e impolíticas (pues explican la política con categorías extrañas al espacio político).

Queda por plantear, pues, la pregunta esencial: ¿en qué lugar se debería ubicar a la antropología mimética a la vista de estas consideraciones? ¿Puede la antropología mimética ser catalogada como antropología apta para la reflexión y el pensamiento políticos?

Lecturas políticas sobre Girard: desde la gnosis a la sospecha...

La obra de René Girard ha recibido innumerables elogios o críticas en distintos campos del saber (literatura, antropología, teología, ciencias humanas, etc). Esta amplitud epistémica del fenómeno Girard es el reflejo del carácter poliédrico y omniabarcante de su pensamiento y de su obra. Como ya se apuntó en la introducción, en el curso de la recepción de la teoría mimética en distintos ambientes académicos, alguno estudiosos e intérpretes del paradigma mimético, tomaron muy en serio, desde el principio, la posibilidad de una declinación de sus postulados en el terreno político. Las obras de Paul Dumouchel o Jean-Pierre Dupuy son muy ilustrativas a este respecto. Sin embargo, la recepción e interpretación del pensamiento girardiano en clave política no ha alcanzado la profundidad y desarrollo que sí ha obtenido en otras ramas del saber. ¿Cuáles son las razones de este “silencio político” de la bibliografía crítica sobre Girard? Una primera respuesta posible sería que dicho silencio no deja de ser, en

definitiva, sino el eco del mismo laconismo político que ha coloreado, como se ha visto, el conjunto de la obra de Girard. En este sentido, la publicación de *Achever Clausewitz* parecía obedecer, tal vez, a un intento (a la postre frustrado) de compensar una circunspección girardiana en el terreno político que contrastaba con lo que ciertas lecturas de su pensamiento parecían intuir al respecto. El retraimiento político de Girard tiene también mucho que ver con la orientación de sus intereses académicos e intelectuales. Pero una teoría tan amplia y ambiciosa como la suya no podía dejar indiferente a los teóricos del pensamiento político que se acercaran a la obra de Girard. Y, de hecho, más allá de las apariencias, así ha sido. Autores tan claramente vinculados al estudio de las ideas y de la historia políticas como Pierre Manent, Dalmacio Negro, Alain de Benoist o Phillipe Nemo, han atendido con gran interés (y, en algún caso, con sonoro rechazo) la eventual dimensión política de la obra de Girard. En este capítulo se presentará un breve recorrido de esta recepción crítica del pensamiento de Girard en el ámbito del pensamiento político.

El primer ejemplo lo encontramos en Pierre Manent, de cuya notoriedad intelectual, en Francia y en el mundo, en el terreno de la filosofía política e historia de las ideas políticas, no merece la pena discutir. Manent fue tal vez el primero de los estudiosos en teoría política en detectar la trascendencia de la obra de Girard. Su primer artículo sobre el pensador de Aviñón data de mediados de los años setenta del siglo pasado⁴⁸⁷, poco después de la publicación de *La violencia y lo sagrado*, y por tanto, mucho antes de que el conjunto del *corpus teórico* girardiano se completara plenamente. En dicho artículo, empiezan a expresarse las serias reservas, no exentas de fascinación intelectual, que sobre la obra de Girard y sus implicaciones políticas desarrollaría posteriormente en otras referencias críticas. De acuerdo con la interpretación de Jean-Pierre Dupuy, la crítica de Manent representa “uno de los ataques más terribles que hayan sido lanzados contra Girard”⁴⁸⁸. Y sin embargo, en su primer artículo sobre Girard tras la publicación de *La violencia y lo sagrado*, Manent comenzaba afirmando que las tesis de René Girard “deberían tener la mayor repercusión” y lamentaba que tal vez esto no llegara a ser así: “Si se juzga por la ambigüedad del eco ya suscitado, se arriesga a que se haga caer sobre él el velo de silencio con el que se cubre usualmente a

⁴⁸⁷ Se trataba de una recensión crítica de *La violencia y lo sagrado* publicada en 1974 en la revista de ideas políticas, ya desaparecida, *Contrepoint*. Su título no podía ser más explícito: “Une théorie qui a queque chose à cacher”.

⁴⁸⁸ Jean-Pierre Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, op.cit., p.248.

aquellos que no comparten los prejuicios del provincialismo parisino”⁴⁸⁹.

Tras una concienzuda exposición de las tesis principales del Girard antropólogo de la violencia y lo sagrado, en la que sobresalía la comparación entre sus posiciones psicológicas y las de Freud, Manent pasaba a exponer en ese su primer artículo crítico girardiano su propia valoración personal. Lo “más chocante” de la teoría girardiana era, para Manent, que propusiera su hipótesis como “clave universal”. Aunque no lo haga “directamente y sin precaución”, sí pretende, “a fin de cuentas”, explicar tanto

la existencia de lo sagrado en las sociedades primitivas como su ausencia en la nuestra, el mecanismo formador de la cultura y nuestra propia situación cultural, el origen de la autoridad política y la crisis actual de la autoridad⁴⁹⁰.

Para Manent, esta ambición girardiana por construir “una descripción explicativa de la condición del hombre en el mundo y en la historia”, “el carácter global y definitivo” de su planteamiento, no pueden dejar de producir un “cierto malestar”. Entiende que su pretensión de desvelar un error intelectual impersonal, del que los hombres no podrían liberarse (a menos, claro está, de dejarse convencer por sus arcanos), le asemeja a una típica actitud “moderna”. Máxime teniendo en cuenta sus pretensiones “científicas”. Le reprocha, de hecho, que no se interrogue debidamente sobre el fundamento de lo que supone una tesis científica, más allá de su definición mínima (según la cual, una hipótesis científica es tanto mejor cuanto que es capaz de explicar un mayor número de hechos). “René Girard es demasiado inteligente como para ignorar que una tal definición no tiene ningún sentido preciso”⁴⁹¹, afirma Manent. No podría llegar a ser, por tanto, sino un instrumento de astucia, una estrategia intelectual cuyo objetivo tiene poco que ver con la etnología o la sociología”⁴⁹².

Por otro lado, puesto que el proyecto girardiano reivindicaba el origen y fundamento religioso de toda la cultura humana, Manent le reprochaba no haber planteado en *La violencia y lo sagrado* una teoría que incluyera el cristianismo⁴⁹³. Según Manent, la estrategia

⁴⁸⁹ P. Manent, “Una théorie qui a queque chose à cacher”, *Contrepoint*, n° 14, juin 1974, p.518.

⁴⁹⁰ *Ibid*, p.526.

⁴⁹¹ *Idem*.

⁴⁹² *Idem*.

⁴⁹³ No hay que olvidar que, por razones ya expuestas anteriormente, el mutismo de Girard sobre el cristianismo, por un cierto reparo intelectual ante la previsible hostilidad de la Academia posmoderna, sólo se

girardiana de la ocultación de su fe, lejos de favorecer un mayor respaldo académico a sus planteamientos, se arriesgaba a debilitar su alcance ya que se ha manifestado como “una teoría que tiene algo que ocultar”⁴⁹⁴.

En lo más directamente relativo a la reflexión socio-política de Girard, Manent parte de la crítica del pensador de Aviñón a las teorías del contrato social. De acuerdo con el Girard de *La violencia y lo sagrado*, las teorías del contrato social escamotean la violencia y *méconnaissent* la amenaza que pesa sobre las sociedades. Según Manent, se comprende mal su argumento al respecto. Precisamente, las teorías del contrato se plantean la amenaza que representa el problema de la reciprocidad violenta. La única diferencia es que el mecanismo de la salida de la violencia de los teóricos del contrato es “consciente y voluntario”, a diferencia del enfoque girardiano. Pero, como se sabe, subraya Manent, para los filósofos contractualistas no se trata más que de un “principio de inteligibilidad” y no de un “episodio histórico”. “En todo caso, no hay razón para creer que la amenaza d la violencia haya sido méconnue por la tradición occidental”⁴⁹⁵. Más aún, para Manent, el modo en que los teóricos del contrato social han descrito el mecanismo del contrato guarda muchas analogías con la expulsión de la víctima emisaria según Girard. Señala, en especial, la posición de Hobbes, en la que destaca, más allá de una voluntad general o universal, la influencia de la idea de “contagio” en la renuncia de cada uno a la violencia (*by covenant of everyone with everyone*), y en la delegación de los derechos de cada uno al Poder. Eso sí, la diferencia entre Hobbes y Girard, según Manent, en el caso del segundo ese “contagio” conduce al asesinato de un individuo, mientras que en el caso de Hobbes conduce a la “elección de un individuo en el lugar del poder”, quien decide lo que es legítimo y lo que no, esto es, conduce a la “*elevación de quien tiene el derecho de matar*”. Pero en cualquier caso, advierte Manent, el papel de la violencia es central en ambas perspectivas. Y, “a decir verdad, la teoría hobbesiana parece en definitiva más satisfactoria”⁴⁹⁶. Veamos por qué.

Según Manent, la gran dificultad del planteamiento girardiano es explicar la gran amplitud del “ciclo sacrificial” del Occidente moderno, esto es, el hecho de que la desprotección de nuestro mundo ante su propia indiferenciación progresiva no haya

rompe con *Des choses cachées*.

⁴⁹⁴ *Ibid*, p.528.

⁴⁹⁵ *Idem*.

⁴⁹⁶ *Ibid*, p.529.

desencadenado una violencia absoluta. En esta apreciación se detecta que la pendiente apocalíptica a que conducía el planteamiento girardiano ya era anticipable a través de la interpretación de su primera gran obra en el marco de los estudios etnológicos. En efecto, Manent se preguntaba sobre la razón de ser de la “misteriosa impunidad” de nuestro mundo según Girard. Si la religión “contiene” a la violencia (en los dos sentidos de la palabra), ¿cómo es que el declive de la religión no ha producido un “terrible regreso de la violencia original”?⁴⁹⁷ Para Manent la cuestión es tanto más misteriosa cuanto que, en la perspectiva de Girard, la misma autoridad política debe ser remitida a sus orígenes y significación sagrados. Y cita un párrafo revelador del texto girardiano:

Cuando contemplamos la monarquía del Antiguo Régimen en Francia, o cualquier monarquía realmente tradicional, nos vemos obligados a preguntarnos si no sería más fecundo pensarlo todo a la luz de las monarquías sagradas del mundo primitivo en lugar de proyectar nuestra imagen moderna de la realeza sobre el mundo primitivo (VS:317).

Y más adelante:

Tal vez convenga ir aún más lejos y preguntarse si, más allá de la monarquía propiamente dicha, no es la misma idea de soberanía y cualquier forma de poder central lo que está aquí en juego y que sólo puede emerger de la víctima propiciatoria (VS:318).

Para Manent estamos en presencia de una “extrapolación apresurada, terriblemente precaria” que “parece oscurecer aquello mismo que pretende aclarar”⁴⁹⁸. Por eso la interpretación hobbesiana parece superior a la girardiana. Pues ¿no es acaso más acertado, se pregunta Manent, estimar que la “impunidad occidental” se arraiga en un “*saber que es un poder*”, saber y poder que se concentran en “la autoridad política que decide soberanamente la elección de la víctima, que distingue soberanamente la violencia legítima y la ilegítima”?⁴⁹⁹ De este modo, la autoridad política se emanciparía, en parte, de sus orígenes violentos y se

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p.529. Cabría responder a Manent que la respuesta a esta pregunta, en la lógica interna del pensamiento girardiano, remite a la imposibilidad del universo moderno de generar un contagio mimético suficiente que sirva de condensador y unificador de la carga mimética acumulada. La responsabilidad del cristianismo es, a este respecto, fundamental, y ha sido tratada especialmente por Paul Dumouchel en *Le sacrifice inutile*. Pero el Girard de *La Violencia y lo sagrado* no había, como con justicia le reprocha Manent, abordado esta cuestión capital que, sin embargo, ya se insinuaba de sus análisis sobre la violencia en el espacio secularizado de Occidente.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p.529.

⁴⁹⁹ *Idem.*

erigiría en el resultado de una construcción en la que se decide la violencia legítima. Adviértase que la tesis empalma con el planteamiento defendido en este trabajo. La esencia de lo político, aunque nacida en el tronco de la violencia y lo sagrado, adquiere consciencia de sí misma y esta toma de consciencia se manifiesta en el *ius vitae ac necis*. De ahí que la realeza sagrada prefigure en cierta forma la desacralización de la Revelación judeo-cristiana al superar la desposesión religiosa por una más plena posesión humana de lo sagrado por mediación de lo político. Lo curioso es que Girard disponía, a través de la figura y significación misma de la realeza sagrada la llave teórica para interpretar este movimiento, tal y como se estudia a lo largo de este trabajo.

Así pues Manent señala que la “impunidad occidental”, lejos de tener su origen en un no-saber, proviene de lo siguiente: “*Occidente ha elegido controlar el mecanismo de la víctima que no puede, desde entonces, ser llamada emisaria*”⁵⁰⁰. Y el reproche de Manent a Girard se cifra en el hecho de no haber visto que ese control, ese poder, en la medida en que compromete el porvenir, “es el más eficaz de los saberes”⁵⁰¹. En definitiva, Manent confirma la realidad de una desacralización por la vía política que Girard deducirá, con carácter de exclusividad, del hecho central de la Revelación cristiana sin percibir que ya se encontraba, en origen, en la misma manifestación anómala del mecanismo emisario en su plasmación monárquico-sagrada.

En último término, la crítica de Manent termina por desembocar en cuestionamiento del posicionamiento religioso del propio Girard, y en concreto, de su interpretación misma del cristianismo, que no duda en calificar como “pelagiana”. A fin de cuentas, observa Manent, para Girard “*todo ocurre entre los hombres*”, incluso su eventual salvación, que ciertamente se centra en Cristo pero que se presenta como “reconciliación intramundana”, que “los hombres mismos estarían en situación de realizar por sí mismos”⁵⁰². Según Manent, el Dios cristiano de Girard parece tomar cuerpo en ese declive del Dios-hombre hacia el Dios “demasiado humano” que distingue nuestros tiempos modernos y posmodernos. En su posición, no parece afirmarse la “absoluta primacía de la iniciativa divina” por parte de un Dios que no necesita en absoluto de lo hombres, que se basta a sí mismo. Al final, el

⁵⁰⁰ *Ibid*, p.530.

⁵⁰¹ *Idem*.

⁵⁰² *Ibid*, p.531.

“pelagianismo” de Girard converge, según Manent, con las pretensiones científicas de su teoría. Manent no pronuncia la palabra pero la interrogación parece justificarse: ¿es la teoría de Girard una modalidad renovada de gnosticismo cristiano? Sin embargo, pese a la ausencia de posicionamientos políticos expresos por parte de Girard, Manent no duda en calificar su teoría con una etiqueta ideológica: “Si pretendiéramos calificar ideológicamente la teoría de Girard, habría que llamarla un *progresismo de derecha*”⁵⁰³.

Al final de su primer artículo sobre Girard, el tono áspero de su cuestionamiento obliga a Manent a recordar que, “habiendo pretendido alabar la originalidad, la potencia de la tentativa de René Girard -que ciertamente no admiten duda- al releerme descubro una especie de acusación”⁵⁰⁴. No se equivocaba. Unos años después, Pierre Manent regresó a la obra de un Girard que, entretanto, ya había publicado *Des choses cachées depuis la fondation du monde* y *El Chivo expiatorio*. En otras palabras, había abordado con suficiente amplitud aquello mismo que Manent echaba en falta en *La violencia y lo sagrado*: el papel del cristianismo. En su segundo artículo, Manent se propone saldar cuentas con la teoría de Girard, una “lección de Tinieblas”, como se refleja en el título mismo de su artículo⁵⁰⁵. El comienzo nos pone sobre aviso del contenido del mismo: “Rara vez itinerario intelectual habrá sido más decepcionante que el de René Girard”⁵⁰⁶. Según Manent, sus dos primeros libros revelaron a un pensador “profundo, ambicioso y audaz, un escritor claro, elocuente y refinado”, por mucho que sus temáticas provocaran “comentarios, discusiones y objeciones”. Según Manent, Girard fue “incapaz de ‘soportarlo’ y, por ese motivo, en sus dos últimos libros anteriormente mencionados ‘radicalizó y simplificó’ su teoría, en vez de ‘matizarla y elaborarla’”. Su “obstinación” le conduce, no ya a buscar la verdad, sino a intentar demostrar, “en cada capítulo, que la ha encontrado, que ha encontrado toda la verdad sobre todas las cosas”. Pese a todo, incluso en su último libro (se refiere a *El Chivo expiatorio*) se sigue insinuando el “movimiento natural de un gran espíritu” pero de de aquí en adelante “un gran espíritu *in statu evanescendi*”⁵⁰⁷.

En su comentario sobre las tesis contenidas en *El Chivo expiatorio*, Manent no duda

⁵⁰³ *Idem.*

⁵⁰⁴ *Ibid*, p.532.

⁵⁰⁵ P. Manent, “La leçon de Ténèbres de René Girard”, *Commentaire*, n°19, Automne 1982, pp.457-463.

⁵⁰⁶ *Ibid*, p.457.

⁵⁰⁷ *Idem.*

en anotar el “carácter propiamente absurdo”⁵⁰⁸ de su punto de partida. Carácter absurdo que se explica por la presunta enormidad del descubrimiento girardiano de un gran “saber”. Pero se trata del “saber más pobre que quepa imaginar”, según Manent: “la identificación de un estereotipo”. La interpretación girardiana de los textos míticos con la única clave hermenéutica de los estereotipos de persecución pretende reducirlos a un mero “embalaje comercial”⁵⁰⁹. “¿Cómo René Girard ha podido llegar a tales extremos?”, se pregunta Manent, que en dos ocasiones llega a reconocer que le parece “incomprensible” que un hombre tan “inteligente” y “fino” como Girard haya caído en semejantes simplificaciones. Pese a todo, vuelve a recordar el valor del que considera su “mejor libro”: *Mentira Romántica*. Su profunda intuición psicológica sobre las profundidades del alma humana, y en especial la situación histórica y sociológica del hombre moderno, deberían haber conducido a Girard, según Manent, a explorar otros regímenes históricos sobre el deseo, y por qué en las “sociedades modernas igualitarias”, sociedades de la abundancia, el deseo aparece con un rango superior. Pero, de acuerdo con la interpretación de Manent, a partir de allí comenzó la “deriva” de Girard, que le condujo a pretender afianzar una teoría que explique “toda cultura en general y la historia occidental en particular”⁵¹⁰. Pero para Manent las tesis centrales del paradigma girardiano son falsas por tres motivos: “falsa en su género, como teoría de la cultura”; “falsa en su especie, como teoría desmistificadora”; y “falsa en lo que le es más propio, su interpretación del cristianismo”⁵¹¹.

En relación con lo primero, el reproche de Manent se extiende a todas las “teorías de la cultura”, entre las que incluye la de Girard, y que

presuponen al hombre que pretenden deducir o construir; no son más que medios más o menos refinados para intentar escapar de lo más insoslayable de la condición humana: la humanidad del hombre le es dada, por la “naturaleza” o por “Dios”. Pero si hay una cosa imposible, es efectivamente que el hombre se dé la humanidad⁵¹².

En otras palabras, Manent reprocha a Girard el sesgo culturalista que caracteriza a nuestros posmodernos pensadores. La teoría de Girard presupondría así una “génesis

⁵⁰⁸ *Ibid*, p.458.

⁵⁰⁹ *Ibid*, p.459.

⁵¹⁰ *Ibid*, p.460.

⁵¹¹ *Ibid*, p.461.

⁵¹² *Ibid*, p.462.

naturalista de la humanidad”⁵¹³.

En cuanto a lo segundo (la aspiración desmistificadora de la teoría girardiana), Manent enlaza su pretensión con las de otros ilustres “desmistificadores”, los “maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud. ¿Es Girard un “maestro de la sospecha” cristiano? Sin embargo, ahí donde la originalidad del análisis de Manent destaca especialmente es en la comparación, en esta misma línea de reflexión, de Girard con Maquiavelo, el “más grande de los maestros de la sospecha”⁵¹⁴. Y en este terreno nos adentramos, seguramente, en el pórtico de una auténtica crítica de las implicaciones políticas del planteamiento girardiano. En efecto, subraya Manent, Maquiavelo ya había “desvelado” que, más allá de las coberturas y coartadas éticas, filosóficas o religiosas, la fundación y preservación de las ciudades se asentaban en un fondo “esencialmente violento”. Sin embargo, señala Manent, Maquiavelo, a diferencia de Girard, “sabe lo que dice”⁵¹⁵. O mejor dicho, sabe lo que eso implica.

Si lo que llamamos la humanidad está fundado en la violencia, entonces hay que preservar ese poder activo de la violencia e impedir a los hombres caer bajo la influencia de una no-violencia mentirosa -la del cristianismo- que tiende a destruir las condiciones mismas de su humanidad⁵¹⁶.

Manent aprovecha la mención a Maquiavelo para dirigirle una crítica a su propio pensamiento: “¿Acaso la “escandalosa” revelación maquiaveliana no ciega a los hombres sobre ellos mismos mucho más de lo que lo hace su hipocresía”?⁵¹⁷. El planteamiento maquiaveliano es posible, según Manent, porque la Revelación cristiana “desacraliza” la ciudad humana, pero no porque dicha revelación revele que la ciudad es “esencialmente violenta” sino porque presenta los contornos de “Otra Ciudad” en donde la violencia no tiene sitio. Así, la Revelación cristiana tiende a golpear con la “ilegitimidad” a todas las ciudades naturales. De ahí que Maquiavelo, en oposición a dicha consecuencia política indeseada, pretenda reconquistar la legitimidad política afirmando que su naturaleza es, y no puede ser sino violenta. Por eso tiende a considerar al cristianismo como esencialmente mentiroso y productor de un mensaje portador de una violencia “peor aún que la violencia ‘natural’”⁵¹⁸.

⁵¹³ *Idem.*

⁵¹⁴ *Idem.*

⁵¹⁵ *Ibid*, p.462.

⁵¹⁶ *Ibid*, p.462.

⁵¹⁷ *Idem.* “¿Acaso los hombres no tienen *buenas razones* para “rechazar” su propia violencia?”.

⁵¹⁸ *Ibid*, p.463.

¿Cuál es, según Manent, la diferencia con Girard? En realidad muy poca, salvo que Girard pone un signo negativo allí donde Maquiavelo coloca un signo positivo. Esto es, en vez de decir que la política es violenta y por tanto mala, como Girard, Maquiavelo afirma que, ciertamente, la política es violenta pero es buena porque dicho mal es “necesario” para la supervivencia de la ciudad. Mientras que en relación con el cristianismo, la valoración de Girard es positiva frente a la lectura negativa de Maquiavelo. Pero en ambos casos subyace una oposición entre cristianismo y política. Como con toda pertinencia destaca Manent en su reproche “político” a Girard,

Si la “cultura” humana está fundada en la violencia, entonces el cristianismo no puede aportar sino la destrucción de la humanidad bajo las apariencias falaces de la no-violencia⁵¹⁹.

Piénsese que la crítica manentiana coincide precisamente con el giro apocalíptico del pensamiento girardiano que, efectivamente, tiende a responsabilizar al cristianismo del desorden de la indiferenciación moderna, desorden que incuba el aumento exponencial e irresoluble de una violencia que es incapaz de restaurar orden alguno, a diferencia del esquema arcaico-sagrado. De ahí que Manent afirme que “el cristianismo según Girard es una extraña revelación”. Por un lado, es una “especie de Super-Instituto Interdisciplinar de Ciencias sociales”. Además, “les revela lo que podrían saber sin la Revelación” (se confirman las insinuaciones sobre el “gnosticismo girardiano” que ya se apuntaban en su primer artículo crítico). Girard pretende conocer al cristianismo mejor de lo que lo han hecho “teólogos, fieles y santos que se han sucedido a lo largo desde hace dos milenios”. “Es un maniqueísmo sin bien ni mal”. “El ‘cristianismo’ revela a los hombres las tinieblas que les envuelven, y que la ‘luz natural’ de la que se enorgullecen está fundada en las tinieblas de la violencia”. En definitiva, “la gracia destruye la naturaleza”. Y en última instancia, “la sátira maquiaveliana se convierte en la verdad del cristianismo por el ministerio de una ‘teoría de la cultura’”. Así pues, el diagnóstico no podría ser más duro, y con él cierra su artículo Manent: “La teoría de Girard es todo lo falso que una teoría puede ser”⁵²⁰.

Tras estos ambivalentes precedentes, Manent regresó a Girard en su recientemente publicada autobiografía intelectual⁵²¹. En ella reaparece la misma crítica en la forma de

⁵¹⁹ *Idem.*

⁵²⁰ *Ibid*, p.463.

⁵²¹ Una moda “muy francesa” (¿tal vez mimética?) como se desprende de los ejemplos de Manent y el propio

“homenaje y reproche”. Comienza afirmando que “René Girard es un autor que me ha interesado mucho, me ha preocupado mucho”⁵²². “Es un autor que merece detenerse un poco sobre él”⁵²³. “René Girard es un espíritu vasto y sutil”,⁵²⁴ y “ha producido una de las obras más interesantes del siglo, de la segunda mitad del siglo en Francia”⁵²⁵. Afirmar también que “Girard aporta consigo el apocalipsis de las ciencias sociales”⁵²⁶. Reconoce que la doctrina girardiana le ha parecido siempre “potente, impresionante, y al mismo tiempo me ha parecido siempre inadmisibles y, por lo demás, particularmente peligrosa”⁵²⁷. Expone las razones de su recelo en clave fundamentalmente política, como no podía ser de otro modo en un pensador de su naturaleza:

Ya que, naturalmente, una de las consecuencias, o uno de los presupuestos de esta doctrina, es que el orden humano no tiene consistencia ni legitimidad propia; en todo caso, el orden político pierde toda consistencia y legitimidad, porque, si el fondo de la verdad de la civilización, de la sociedad humana, es la violencia indiferenciada y que somos todos iguales, entonces, ya no hay ninguna razón para distinguir entre las sociedades políticas, entre los regímenes políticos, ninguna razón para reconocer que tal régimen es, pese a todo, mejor que otro, y que tal causa es, sin embargo, más justa, aunque sea un poco más justa que otra causa.

En opinión de Manent, el pensamiento de Girard es característico de una cierta tendencia presente en el seno del cristianismo hacia la disolución del orden político en nombre de la indiferenciada caridad⁵²⁸.

En este sentido -lo digo tal vez con brutalidad-, [...] Girard anima y justifica radicalmente lo que me parece ser el vicio político de los cristianos, o el vicio político fomentado por el cristianismo, a saber, una preferencia potencialmente perversa por el enemigo con el motivo de que nos ha sido ordenado amarlo como a nosotros mismos. O, por decirlo de manera apenas menos brutal, Girard tiende a borrar enteramente la difícil línea a trazar que, en estas materias, separa la santidad de la indiferencia a la justicia, que ella misma se transforma fácilmente en preferencia por la injusticia⁵²⁹.

Girard. Pierre Manent, *Le regard politique*, Flammarion, Paris, 2010.

⁵²² *Ibid*, p.100.

⁵²³ *Ibid*, p.101.

⁵²⁴ *Ibid*, p.102

⁵²⁵ *Ibid*, p.101

⁵²⁶ *Ibid*, p.101

⁵²⁷ *Ibid*, p.103

⁵²⁸ Se observará que el argumento recuerda al empleado por Dumouchel en *Le Sacrifice inutile*.

⁵²⁹ *Ibid*, p.103. “Es lo que llamo la tendencia perversa de un cierto cristianismo respecto a la cosa política. Transforma de manera apresurada e imprudente la proposición cristiana según la cual somos todos en cierto

Por este motivo, afirma Manent “hay en Girard una incapacidad sistemática -nacida del sistema- para pensar las situaciones políticas, porque las situaciones políticas son siempre en alguna medida conflictivas, y que Girard regresa siempre a la misma verdad fundamental [la verdad de la violencia]”⁵³⁰. Para Manent, “Péguy ciertamente despotricaría contra Girard, que priva de sentido a las virtudes humanas, en particular el valor, en particular el honor, en particular la justicia, en nombre de una verdad antropológica supuestamente más profunda”.

En definitiva, la interpretación manentiana en clave política de la obra y el pensamiento girardianos concentra su arsenal argumentativo en la incapacidad del pensador de Aviñón para ordenar armónicamente una esencia política, radical e irremisiblemente sumergida en el océano de la violencia y lo sagrado, y una Revelación cristiana esencialmente no-violento y por tanto anti-política. ¿Da Girard la razón a Maquiavelo? ¿Está la política necesariamente condenada a hermanarse con la propuesta maquiaveliana? ¿Está la política obligada a divorciarse de cualquier influencia cristiana? ¿No cabe ninguna vía intermedia? La cuestión se plantea precisamente en el apartado dedicado al *katechon*.

Si Pierre Manent representa el modelo de un filósofo político católico y conservador que no ha acogido precisamente con todas las simpatías que cabía esperar el pensamiento de un hermano en la fe, en el caso del “pagano” Alain de Benoist⁵³¹ las razones de su posición en relación con el planteamiento girardiano no pueden encontrar ni siquiera una premisa favorable en la comunión religiosa. Y, sin embargo, la crítica de De Benoist a Girard retoma la mayor parte de los argumentos de Manent. El título de su artículo sobre Girard no deja lugar a muchas dudas: para el campeón de la Nueva Derecha la obra de René Girard está “sobrevalorada”⁵³². Aunque reconozca la veracidad de la antropología mimética⁵³³, y en particular el carácter “polemógeno” de la indiferenciación humana, De Benoist entiende que

sentido igualmente pecadores, en una proposición política destructora de toda moralidad política: en última instancia, entre las causas humanas, no hay diferencia de justicia, no hay diferencia de honor”. *Ibid*, p.104.

⁵³⁰ *Ibid*, p.104.

⁵³¹ Como es sabido, Alain de Benoist es el principal ideólogo de la Nueva Derecha francesa, una singular y atractiva corriente de pensamiento que ha destacado por su singular anticristianismo en coherencia con su reivindicación del orden pagano.

⁵³² A. De Benoist, “L’oeuvre de René Girard est-elle surfaite?”, *Éléments pour la civilisation européenne*, n°129, été 2003, pp. 52-58.

⁵³³ “La teoría de la rivalidad mimética es, sin discusión, lo más interesante de la obra de René Girard, aunque no haya sido él, lejos de ahí, quien la haya descubierto”. *Ibid*, p.52-53.

su teoría presenta muchas lagunas. En particular, no está claro que el otro “juegue siempre un papel en la formación y la expresión” del deseo, y tampoco que ese mismo otro “constituya siempre un obstáculo”⁵³⁴. Se podría incluso cuestionar si acaso Girard no niega el mismo deseo al reducirlo, de algún modo, a la envidia⁵³⁵. Pero lo que más parece incomodar a De Benoist en la propuesta girardiana es su acusado reduccionismo sistematizador que se deduce de la equivalencia entre la violencia y lo sagrado que desemboca en el mecanismo del chivo expiatorio. “Razona como si la rivalidad mimética estuviera en el origen de todo conflicto”⁵³⁶. Pero es en la descripción del mecanismo emisario, en su lógica sacrificial, y en la interpretación de los ritos y los mitos, en las que “la generalización abusiva alcanza [...] su cima”⁵³⁷. De Benoist retoma y hace suya la entrada que le dedica a Girard el *Dictionnaire des philosophes*:

La universalidad de un principio único de explicación de todas las conductas humanas conviene muy poco a la ciencia, y hace pensar más en una profesión de fe, más o menos cargada de proselitismo, que en un análisis minucioso de los hechos⁵³⁸.

Sin embargo, es en lo relativo a la visión socio-política donde la crítica de De Benoist es más acerada. Empezando por la base antropológica y su proyección social. Para el ideólogo de la Nueva Derecha francesa la teoría girardiana del chivo expiatorio, en la medida en que requiere de dicho mecanismo para fundar el orden social, significaría “muy claramente” que “Girard no cree en la sociabilidad natural del hombre”⁵³⁹. De hecho, De Benoist sitúa el enfoque antropológico-social girardiano “en la estela de Hobbes”, y lo opone tanto a Aristóteles como a Santo Tomás. “Como los modernos, -afirma- Girard afirma que el hombre no vive naturalmente en sociedad, y que por tanto la sociedad no ha podido formarse espontáneamente. El estado de naturaleza es prepolítico y presocial”⁵⁴⁰. La afirmación se antoja claramente excesiva. Aunque la posición girardiana sobre la conflictividad mimética recuerda indudablemente al enfoque hobbesiano, no hay en ella ninguna referencia a una condición presocial del hombre ni parece que el fundamento mimético de la condición

⁵³⁴ *Ibid*, p.52.

⁵³⁵ *Ibid*, p.53.

⁵³⁶ *Ibid*, p.54.

⁵³⁷ *Ibid*, p.54.

⁵³⁸ *Dictionnaire des philosophes*, vol 1, PUF, Paris, 1993, pp. 1135-1137. Citado en *Ibid*, p. 54.

⁵³⁹ *Ibid*, p.54.

⁵⁴⁰ *Ibid*, p.54.

humana pudiera sostener semejante perspectiva. De hecho, De Benoist demuestra haber leído muy superficialmente a Girard cuando, en el momento de contrastar la perspectiva social girardiana con la del autor del *Leviatán*, señala que en los dos casos “la sociedad nace de un acto voluntario apuntando a regular la insoportable violencia original”⁵⁴¹. Si algo demuestra el presupuesto central de la *méconnaissance* en el edificio teórico mimético-girardiano es que la edificación social es todo menos “voluntaria”. De ahí que no sea asumible el argumento del propagandista neo-derechista sobre la vinculación de la perspectiva social girardiana con las “más contestables teorías modernas relativas al origen de las sociedades”⁵⁴².

Otro de los puntos en los que la crítica de De Benoist es particularmente ácida es en lo relativo al carácter científico de las “pruebas” girardianas de su teoría. “¿Dónde se encuentran las pruebas de esta fábula?”, se pregunta De Benoist. Para el estudioso francés de la historia de las ideas políticas, las interpretaciones girardianas sobre el sacrificio, los mitos y los rituales arcaicos son “arbitrarias”, “gratuitas”, y con ellas el autor de *La Violencia y lo sagrado* demuestra visiblemente un “conocimiento muy superficial de los panteones antiguos europeos”⁵⁴³. Si el neopaganismo anticristiano de De Benoist no deja a la posición girardiana ninguna escapatoria en relación con la hermenéutica de los textos míticos, cuando la pretensión de Girard llega al punto de proclamar la “verdad del cristianismo” a través de su teoría, la respuesta es aún más contundente. Las analogías entre el Sacrificio de Cristo y los sacrificios antiguos, le parecen “abusivas”. Su lectura de la Pasión de Cristo, igualmente “contestable”. Sin embargo, es en lo relativo a la implicación política de la interpretación cristiana de Girard donde la crítica del pensador neo-derechista francés, retomando (¿deliberadamente?) la argumentación de Pierre Manent, aunque sin citarlo expresamente, se formula con mayor nitidez y detenimiento. Según De Benoist, Girard abandera una “política de las beatitudes”.

René Girard, en este punto, no disimula su afecto antipolítico. La única “política cristiana” que encuentra cabida a sus ojos es la de las Beatitudes, lo que quiere decir que no es una política, ya que no sabría inscribirse en ninguna realidad concreta. El “mensaje judeo-cristiano” y el “ofrecimiento del Reino de Dios”, es “la reconciliación o nada”. La política, de hecho, es también para él el fruto de la rivalidad mimética: es sacrificial, por tanto mala. Poner un fin a esta rivalidad es, por ese motivo, poner

⁵⁴¹ *Ibid*, p.54-55.

⁵⁴² *Ibid*, p.55.

⁵⁴³ *Ibid*, p.55

un fin a la política, en la medida misma en que ésta se funda sobre un mito homicida⁵⁴⁴.

De Benoist se jacta, de hecho, y tal vez para eludir el peso de lo que podría considerarse una parcialidad interpretativa fruto de su declarada posición neopagana, al recordar que esta misma crítica ha sido también sostenida por otros autores católicos. Sin duda, debería haber citado, por encima de todos, a Pierre Manent. Pero da la palabra a François Huguenin, director en la actualidad de la principal casa editorial y librería católica francesa⁵⁴⁵:

La concepción política de Girard plantea un cierto número de preguntas, entre las cuales la principal es que al definir exclusivamente al deseo como mimético, el deseo desinteresado, el amor del bien en sí mismo, el *eros* y la *philia*, sin hablar del *ágape*, son imposibles. Ahora bien [...] la historia de la humanidad contradice la idea de que la política se reduce a esta manifestación de lo religioso arcaico. La *philia* griega es el ejemplo más llamativo. El hombre no ha dejado de buscar las condiciones de un bien común, el cual, por definición, siendo común, sobrepasa los odios y las envidias engendrados por el mecanismo de rivalidad mimética. No es que los haga desaparecer, pero permite encontrar el camino que permita superarlos⁵⁴⁶.

La conclusión de De Benoist es contundente y no duda en utilizar el vocabulario característico del realismo político de Julien Freund : “Estamos aquí ante un pensamiento que quiere cambiar la naturaleza del hombre, un pensamiento profundamente impolítico”. Dicho con otras palabras, el pensamiento de Girard niega la autonomía de lo político, remitiendo su

⁵⁴⁴ *Ibid*, p.56.

⁵⁴⁵ La Procure. <http://www.laprocure.com/>

⁵⁴⁶ F. Huguenin, “Politique des Béatitudes”, *La Nef*, février 2008, p.28. De la apropiación del ideólogo neoderechista de la crítica de “cristiana” de Huguenin a la obra de Girard, podría deducirse más de lo que en realidad dicho autor pretende decir. La prueba de la consideración que le merece el enfoque girardiano se refleja en el capítulo que dedica a sus planteamientos en su *Histoire intellectuelle des droites*. El título de ese capítulo no deja lugar a dudas: “Política y deseo mimético”. Ciertamente en él se vierten las mismas consideraciones críticas que resumidamente se recogen en la cita anterior. Huguenin vuelve a reivindicar el valor y la vigencia del modelo de la política natural griega (la *philia*, el bien común y la amistad política), y reprocha a Girard su impermeabilidad ante estas categorías, en la misma línea argumentativa que Manent. Pero, por otro lado, retoma en su misma reflexión el modelo de la antropología mimética como un instrumento muy valioso para articular una crítica radical de los planteamientos utópicos inherentes a las ideologías modernas. “¿Qué nos dice *in fine* el robusto pensamiento de Girard frente a las ideologías modernas? No hay que ignorar el deseo mimético si no se le quiere dar a la libertad un valor absoluto que no tiene. Mi deseo, mi deseo de libertad no existe sino por el otro; no sabría, por ello, dar lugar a una sacralización sobre el modo del individualismo. Pero, a la inversa, organizar la política rechazando ese deseo puede ser peor que el mal. [...] En la ignorancia del liberalismo, hay todavía una sabiduría que consiste en intentar limitar los obstáculos a la libertad del hombre,[...]. Las pretensiones reaccionarias y rousseauianas proponen, por el contrario, una política que se pretende más noble pero que se concreta en negar la libertad”. (F. Huguenin, *Histoire intellectuelle des droites*, Perrin, Paris, 2013, p.368). Así pues, el diagnóstico de Huguenin sobre la dimensión política del planteamiento girardiano es más matizado de lo que pretende De Benoist.

naturaleza y fundamento a una instancia diferente (en su caso, la esencia sacro-violenta de la religión arcaica que emana del mecanismo emisario) en la que la particularidad de lo político se disolvería irremisiblemente. Según De Benoist, “se encuentra la misma impolítica en el último libro de René Girard, *Achever Clausewitz*”⁵⁴⁷. En efecto, con su particular interpretación apocalíptica y tenebrosa del pensamiento del general prusiano, De Benoist se pregunta que, si efectivamente Clausewitz hubiera querido ocultar la “aterradora perspectiva” de su intuición quiliástica, como pretende Girard, no le hubiera resultado a Clausewitz más sencillo “suprimir los pasajes peligrosos del primer capítulo en vez de sepultar su descubrimiento bajo 900 páginas de demostraciones”⁵⁴⁸. De ahí que entienda que “ningún especialista o fino conocedor del pensamiento del general prusiano pueda suscribir”⁵⁴⁹ la interpretación girardiana del *De la Guerra*.

En definitiva, Girard es un pensador “autista” que se presenta bien como un “antropólogo revolucionario”, ora como un “católico muy conservador”, ora como un “jansenista” un poco “apocalíptico”, pero que es, antes que nada, un “agustiniano”⁵⁵⁰. De Benoist entiende que sus tesis seduzcan en los ambientes cristianos pero, según su punto de vista, “es posible interrogarse también sobre la ortodoxia del cristianismo girardiano”⁵⁵¹. Y aquí reaparecen las acusaciones de pelagianismo o gnosticismo que De Benoist retoma, a falta de una autoridad teológica propia, de ciertos teólogos cristianos que han presentado sus reservas sobre la hermenéutica antropológica y bíblica girardianas, en una línea muy similar a la planteada por Manent en su bibliografía crítica sobre la cuestión. En última instancia, lo que más choca en la obra de Girard es, según De Benoist, su “extraordinario sistematismo”. “René Girard es con toda seguridad un gran crítico literario. Pero, como teórico, es un autor sobrevalorado”, sentencia.

¿Está justificada la crítica de De Benoist sobre la dimensión impolítica girardiana? ¿Cuál es el grado de autonomía de lo político en Girard? Tomaremos como referencia la muy clarificadora exposición de Giovanni Sartori.

⁵⁴⁷ A. De Benoist, “L’oeuvre de René Girard est-elle surfaite?”, *op.cit.*, 56.

⁵⁴⁸ La Nouvelle Revue d’histoire, janvier-février 2008.

⁵⁴⁹ A. De Benoist, “L’oeuvre de René Girard est-elle surfaite?”, *op.cit.*, 57.

⁵⁵⁰ *Ibid*, p.57.

⁵⁵¹ *Idem*.

Cuando hablamos de la autonomía de la política, el concepto de autonomía no debe entenderse en sentido absoluto, sino más bien relativo. Además, se pueden sostener al respecto cuatro tesis: primero que la política es *diferente*; segundo, que la política es *independiente*, es decir que sigue leyes propias, instaurándose literalmente como ley de sí misma; tercero, que la política es *autosuficiente*, autárquica en el sentido de que basta para explicarse a sí misma; cuarto, que la política es una *causa primera*, una causa generadora no sólo de sí misma sino también de todo el resto, dada su supremacía. En rigor, esta última tesis desborda el ámbito del concepto de autonomía; pero hay que mencionarla porque constituye una posible implicación del mismo. Importa también precisar que la segunda y tercera tesis suelen ir juntas, aunque en rigor el concepto de autonomía debe distinguirse del de autarquía. De todos modos, la tesis capital, la que más importa clarificar, es la primera⁵⁵².

No merece la pena siquiera pararse a discutir si las tesis segunda, tercera y cuarta pudieran aplicarse al paradigma girardiano sobre la autonomía de la política. Es evidente que no. Ahora bien, ¿acaso no puede discutirse la validez de la primera tesis, que es, al fin y al cabo, como subraya Sartori, la capital? ¿No es, en cierta forma, *diferente* la política que emana del mecanismo emisario, una vez que éste se concreta en la institución de la realeza sagrada? En efecto, como ya se ha subrayado, esta plasmación institucional representa una “emergencia”, de acuerdo con la lógica sociogenética que anima el evolucionismo social girardiano, que altera sustancialmente las reglas hasta entonces vigentes en el espacio social. Aunque en un modo muy incipiente, la aparición de una voluntad humano-divina en la figura del monarca sagrado, ofrece un horizonte diferente, que permite una primera apertura fuera de la “desposesión religiosa” que distingue al mundo arcaico. Bien es cierto que Girard no ha desarrollado las implicaciones de su propia teoría en este sentido. Pero pueden derivarse de ella, como han demostrado los estudios de Camille Tarot, y puede desprenderse también de la aplicación de las tesis de Marcel Gauchet a la clarificación de la hipótesis política derivada del paradigma mimético. Si la política es *diferente*, toda vez que representa una primera forma embrionaria de la desacralización que culminará posteriormente con la Revelación, existe una vía alter-mimética de interpretar el presunto carácter impolítico del pensamiento girardiano que denuncia De Benoist. Ciertamente, la esencia de lo político depende, en su génesis, de la Esencia mimético-sagrada, pero sin llegar a cortar el cordón umbilical que la sigue vinculando con esa Esencia primera, genera a su vez una dinámica y una legalidad propias que permiten, legítimamente, defender la tesis de una autonomía de la política en el seno del paradigma mimético y de acuerdo con la primera de las tesis sobre dicho concepto en Sartori.

⁵⁵² G. Sartori, *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p.208.

Si se pretendiera situar el marco de la controversia política girardiana en tierras españolas, sería imperativo citar la obra de Dalmacio Negro. No será necesario reflejar aquí expresamente sus repetidas referencias a la obra del pensador aviñonés pues aparecen repetidamente a lo largo de este trabajo por uno u otro motivo. Aunque en ningún momento Negro Pavón se haya detenido en analizar la significación política del pensamiento de Girard, como sí lo han hecho Pierre Manent o Alain de Benoist, las alusiones al paradigma girardiano son abundantes en el conjunto de su obra escrita⁵⁵³. Digamos sencillamente que dichas referencias aparecen desde *La tradición liberal y el Estado*, su discurso de ingreso en la Real Academia de ciencias morales y políticas, y alcanzan hasta una de sus última publicaciones, *La Gran contrarrevolución frente a la Gran Revolución*⁵⁵⁴, del pasado 22 de febrero de 2015. Entre estas dos publicaciones, no ha faltado una sola obra del catedrático español de la Historia de las Ideas Políticas que no haya recogido⁵⁵⁵, en un puesto interpretativo de honor, las aportaciones valorativas, en particular en el marco de la Teología de la Historia, del pensador franco-americano. En efecto, lo que más sobresale en la lectura girardiana de Negro Pavón es la dialéctica de los dos *logoi*, juánico y heracliteano. Muy representativa, a este respecto, es la reflexión siguiente, que utiliza el paradigma teológico-histórico de Girard para interpretar el signo de la civilización occidental y, más concretamente, el surgimiento del modo de pensamiento ideológico-estatal⁵⁵⁶:

⁵⁵³ Sí existe una referencia al valor de su propuesta antropológica, en contraste con los enfoques actuales: “La importancia de la imitación en la formación de las actitudes humanas es rechazada sistemáticamente por la mentalidad constructivista morfotécnica. El filósofo social H. Taine le concedió la mayor importancia y Hayek ha vuelto a destacarla. El etnólogo R. Girard hace de la imitación el fundamento de la explicación de la *ratio* de los actos humanos esenciales. La mimesis es la potencia esencial de integración cultural”. D. Negro, *La tradición liberal y el Estado*, *op.cit.*, pp. 48-49.

⁵⁵⁴ D. Negro, *La Gran contrarrevolución frente a la Gran Revolución*, *op.cit.*

⁵⁵⁵ Como ha quedado demostrado a lo largo de este trabajo. El mito del Hombre Nuevo, Historia de las formas del Estado, etc.

⁵⁵⁶ “La historia moderna y la contemporánea son, en esta perspectiva, el relato de cómo el Estado socava la autoridad de la Iglesia en tanto depositaria de la verdad del orden natural (de creación divina), para sustituirla por la verdad de su propio orden artificial (de creación humana). Según esto, la historia del Estado sería en su conjunto la historia de la oposición entre el universalismo eclesástico y el particularismo estatal, entre la *ratio ecclesiae* inspirada por el *logos* Juanico y la *ratio status* inspirada por el *logos* heracliteano” (D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, *op.cit.*, p.112). “En lo que se conviene en llamar Edad Media se había dado cierto equilibrio entre los dos *logoi*, con predominio, como *vis* directiva, del juánico. En el renacimiento, periodo de transición de la Edad Media a la moderna, se superó definitivamente el mundo clásico, y sólo entonces “pudo verse de frente, como algo separado y distinto”. Sin embargo, mitificado el *logos* griego (y gnóstico), se reintrodujo una suerte de divinización intelectualista del mundo, aparentemente naturalista, y, al final, la del Estado. -La vigorosa reintroducción del *logos* naturalista con la estatalidad, en su versión moderna de *ratio status*, destruyó la posibilidad del poder político de la Iglesia, con la que es incompatible; y, lo que es más grave, mermó su autoridad, recibida del *logos* juánico, al tener que compartirla con la estatalidad, que, una vez secularizada, se configuró decididamente como Estado. Evidentemente, no es

El protestantismo asentó la ontología del mundo moderno -el individualismo, el estatismo y, también, la soledad del hombre ante el Estado- en tanto que influyeron los principios de organización de las iglesias reformadas “en la cristalización de principios de organización del Estado”. Su tendencia secularizadora, contrapunto de la laicista, decidió la orientación principal de la cultura. La secularización es, históricamente, un punto de encuentro -una mezcla- entre el logos juánico y el heracliteano. La cultura, cada vez más determinada por el logos pagano -apareció por ejemplo el Dios de los filósofos-, comenzó a dejar de ser predominantemente eclesiástica para ser estatal⁵⁵⁷.

O también:

El logos heracliteano que se contrapone al evangélico puede producir mitos como el del Estado. Pero, una vez desbordado por la ciencia natural y la técnica, es incapaz de controlarlos. El logos evangélico desmitifica radicalmente todo lo natural y lo artificial, pues no hay más divinidad que Dios uno y trino. El logos naturalista del Estado tiende a someter inexorablemente a su *ratio* al *homo interior*, que ha de plegarse a sus intereses y sus fines. Pero ese logos, que es también limitadamente desmitificador, admitía y toleraba la oposición dialéctica con el evangélico, por lo que pudo ser contenido más o menos en los primeros momentos de la estatalidad, en que contaba todavía la *ratio ecclesiae* frente a la *ratio status*. Mas, desde hace tiempo, sustituido el logos naturalista, que a fin de cuentas se autolimita, por el prometeico logos científico-técnico, el hombre interior fracasa públicamente ante las exigencias de la estatalidad que impone su ley y su espíritu⁵⁵⁸.

Por otro lado, Dalmacio Negro entiende que la teoría de Girard puede entenderse como marco interpretativo de la globalización y secularización planetaria actual⁵⁵⁹, que delimita el nuevo tiempo-eje en el que se mueve nuestro mundo.

La fe de la religión secular explica la realidad simplificándola a través de la certeza racional. Para ella, lo real es sólo lo racional. Sin embargo, como el hombre es antropológicamente un ser religioso y -de acuerdo con René Girard- para el hombre, lo real es lo religioso, la religiosidad connatural al ser humano suscita esa fe en el poder del conocimiento, que opera como una nueva religión; religión rival de la cristiana en Europa desde la revolución francesa. Esto ha dado a la época su estilo maniqueo, que

lo mismo la *auctoritas* que descansa a fin de cuentas en el logos heracliteano que la que radica en el Evangelio. Los *arcana* de la *ratio status* son completamente distintos de los misterios de la *ratio ecclesiae*” (D. Negro, *La tradición liberal y el Estado*, op.cit., p.104).

⁵⁵⁷ D. Negro, *La tradición liberal y el Estado*, op.cit., p.124.

⁵⁵⁸ D. Negro, “El problema de la Teología política a propósito del nuevo catecismo”, en VV.AA., *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*. Unión Editorial, Madrid, 1996, pp.536-537.

⁵⁵⁹ “Aplicando la idea de René Girard en su discusión con Heidegger, también podría interpretarse la secularización como el furtivo retorno victorioso del heracliteano logos naturalista frente al logos del Evangelio de San Juan; es decir, más bien renaturalización que mundialización”. D. Negro, *Lo que Europa debe al cristianismo*, op.cit., p.186.

puede simbolizarse en “las dos civilizaciones” de las que hablaba Donoso Cortés, que llevan a “las negaciones radicales y a las afirmaciones soberanas”. Desde el punto de vista de la teología de la historia de Carl Schmitt, ¿no podría ser la secularización -de la que surge la religión secular- una preparación del advenimiento del Anticristo? O bien, de acuerdo con Girard, ¿no podría ser la secularización la manera en que el *logos* mítico heracliteano, naturalista, recupera terreno frente al *logos* juánico?⁵⁶⁰

Como puede observarse, de entre todos los intérpretes políticos del pensamiento de Girard, Negro Pavón es el que parece tomar más en serio la vertiente apocalíptica (incluyendo la reflexión sobre lo satánico), y sus eventuales implicaciones políticas, del pensamiento de Girard. El signo de la mundialización remite a su unificación bajo la lógica de la progresiva imposición (eventualmente deformada o “parasitada desde dentro” por el *logos* satánico) de lo que Girard llamaría la “legitimidad cristiana de las víctimas”, destinada a envolver todas las producciones culturales, ideológicas y políticas del nuevo Mundo-uno:

René Girard cree ver una relación entre globalización y cristianización, a cuya universalización habría contribuido aquella de manera importante. Lo que implicaría que la “globalización” no es únicamente la de la ciencia y la técnica y eventualmente la de la estatalidad, sino también, y tal vez sobre todo, la universalización secularizada, secularista o religiosa del cristianismo. Todo eso daría pie al “cristianismo anónimo”, que era para Urs von Balthasar una suerte de “comunidad viva y religiosa de todos los hombres que luchan desinteresadamente por la salvación y el progreso de la humanidad”. Habría tenido razón Chesterton con su conocida agudeza- coincidente en cierto sentido con la posición de K. Löwith- de que las ideas modernas son ideas cristianas que se han vuelto locas⁵⁶¹.

Otro insigne estudioso de la historia de las ideas políticas claramente interesado en la valor paradigmático del enfoque girardiano en cuanto a su delinación en el espacio político es Philippe Nemo. En su imponente *Histoire des idées politiques* de más de dos mil páginas, la consideración de Nemo a la propuesta hermenéutica girardiana sobre el origen y fundamento de la política es recogida en un puesto de honor y, a juzgar por su ubicación estratégica en el capítulo introductorio de su obra⁵⁶², articula y vertebra, en gran medida, la que será su oceánica visión de la historia de las ideas políticas. En efecto, lo primero que afirma Nemo en

⁵⁶⁰ D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, op.cit., p. 14

⁵⁶¹ D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, op.cit., p. 174.

⁵⁶² P. Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, PUF, Paris, 2012. Capítulo titulado “Anthropologie et politique. ‘Sociétés sans État’, monarchies sacrées du Proche-Orient ancien, la Cité grecque” (pp.1-33). La referencia a las monarquías sagradas, en sintonía con el contenido de estas páginas introductorias, refleja las claras resonancias girardianas del enfoque epistemológico de lo político característico de la visión de Nemo.

el pórtico de su obra es lo siguiente:

Es costumbre hacer comenzar la historia de las ideas políticas con las obras de los pensadores griegos. Podemos preguntarnos, sin embargo, si esta opción tradicional está bien fundada. La historia, la arqueología, la antropología han hecho inmensos progresos desde hace algunas décadas: conocemos desde ahora mucho mejor las sociedades anteriores a la Ciudad griega. Lo que aparecía antaño como un comienzo podría revelarse, a la luz de nuestros nuevos conocimientos, como un momento tardío, incluso poco significativo, de una historia a la vez más larga y más universal⁵⁶³.

La observación, obviamente, tiene mucho que ver con el impacto de la obra de Girard en la interpretación política de Nemo. No es casualidad que el segundo epígrafe de su introducción, titulado “La théorie du sacré de René Girard”⁵⁶⁴, esté enteramente dedicado al teórico de la violencia y lo sagrado. De la sucinta exposición de la teoría sobre lo sagrado de Girard, Nemo extrae fundamentalmente una serie de implicaciones centrales. La primera es que las sociedades arcaicas son “sociedades sin historia” y que, inversamente, “todas las sociedades *históricas* son sociedades que han poseído un *aparato judicial, es decir, un Estado*”⁵⁶⁵. De lo cual deduce Nemo que esta es la razón por la que “no *puede* haber ni Estado ni *política* en las sociedades primitivas”.

No es solamente que “no hayan inventado todavía” el Estado, es que la forma de organización colectiva que representa el Estado supondría una metamorfosis completa de sus modos de regulación de la violencia y por tanto de los resortes más profundos de los comportamientos humanos.

Y añade a renglón seguido:

Si se acepta la teoría de René Girard, los dos sistemas, sacrificio y justicia, son exclusivos el uno del otro; el primero debe desaparecer cuando el segundo aparece. No hay Estado allí donde hay “religión primitiva”, y no hay “religión primitiva”, al menos bajo una forma “pura”, allí donde hay un Estado administrando la justicia. Lo que plantea el problema de las formas de *transición*, donde se encuentra a la vez una religión de tipo arcaico y un embrión de Estado -problema que nos encontraremos más adelante.

Como se puede observar, el fino e intuitivo juicio político de Nemo, detecta el meollo

⁵⁶³ *Ibid*, p.1.

⁵⁶⁴ *Ibid*, pp.5-7. Mas allá de este epígrafe, las referencias al paradigma girardiano recorren el conjunto de la introducción, dedicada, entre otros temas, al “pensamiento mágico-religioso” y las “monarquías sagradas”.

de las repercusiones, en el terreno de la Ciudad, del enfoque paradigmático girardiano. Puesto que la política es una actividad ajena al espacio regido por la mentalidad y el orden sacrificiales, Nemo se interroga sobre la razón de ser de la “transición” de estas comunidades primitivas pre-políticas a las comunidades ya investidas por el modo de ser “político”, tanto en su organización como en su mentalidad. Se entiende así mejor el peso que dedica Nemo, en su misma introducción, a la cuestión capital de las “monarquías sagradas”. En efecto, tal y como se ha subrayado en el primer bloque de este trabajo, la figura de la monarquía sagrada representa, de acuerdo con el paradigma mimético, la llave interpretativa para entender esa “forma de transición” cuya presencia requiere el análisis de Nemo. Así pues, el contraste para entender la “emergencia” o “surgimiento” de lo político, se presenta, en el contraste entre el pensamiento “mágico-religioso” y el nuevo pensamiento racional que distinguirá al orden político griego. En otras palabras, Nemo acepta el enfoque morfogenético o sociogenético expuesto en el paradigma girardiano, especialmente en su desarrollo por Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel. Las monarquías sagradas representarían esa forma transitoria entre el orden mítico entendido como “orden global, indistintamente cósmico y social”⁵⁶⁶, y la Ciudad griega, caracterizada por la “aparición de un espacio público”, la “promoción de la palabra y la razón” y “la igualdad ante la ley”. En las monarquías sagradas habría una especie de mezcolanza entre rasgos “arcaicos” y “modernos”⁵⁶⁷, en una tensión permanente orientada por la desacralización progresiva.

Las referencias a Girard en el resto de obras de Nemo⁵⁶⁸ es casi tan permanente como en el caso de las obras de Dalmacio Negro. Pero la exposición de su reconocimiento en la introducción de su obra magna explica las razones principales de la alta consideración, como paradigma hermenéutico-político, del enfoque girardiano. Habría que añadir que Nemo no sólo considera el valor de dicha paradigma en la dimensión política fundante, sino que lo asimila también en cuanto a la potencialidad interpretativa de las situaciones políticas, en particular en lo que se refiere a la influencia de la psicología mimética de las masas en el espacio político. He aquí una muestra:

La crisis social de Atenas presenta en efecto aspectos de los mecanismos de la mimesis sacrificial según

⁵⁶⁵ *Ibid*, p.7.

⁵⁶⁶ *Ibid*, p.9.

⁵⁶⁷ *Ibid*, pp.10-23.

⁵⁶⁸ Referencias.

René Girard, e Isócrates entrevé el principio de esos mecanismos. La muchedumbre democrática, agitada por los demagogos y animándose ella misma en la excitación contagiosa del *agora*, realiza, persiguiendo a los chivos expiatorios que les son designados por los sicofantes, una operación benéfica a la vez para estos últimos, a los que honra y enriquece pese a que son injustos y corrompidos, y para ella misma, a la que exonera⁵⁶⁹.

En conclusión, los juicios “políticos” sobre la obra de Girard parecen marcados por una cierta ambivalencia. Si bien por un lado (Negro, Nemo, Huguenin, incluso el propio Manent) se reconoce la penetración y grandiosa profundidad de la hermenéutica girardiana, así como sus decisivas (aunque inexploradas) implicaciones en el terreno del estudio de lo político, por otro (Manent, De Benoist) se subrayan las deletéreas consecuencias en el plano político del acusado dualismo agustiniano que colorea la obra de Girard.

Precisamente en este trabajo, se intenta abordar la problemática derivada de esta ambivalencia política girardiana, que expresa tanto el “autismo” de su mirada política como la promesa que, en el campo de lo político, su paradigma representa y encierra como un valioso tesoro. Tesoro que es preciso “desenterrar” superando los obstáculos que el propio canon girardiano puede representar para el empeño.

Lo político implícito: deseo, mimesis, pecado original

El planteamiento de la eventual politicidad del pensamiento girardiano remite necesariamente a la piedra angular sobre la que se fundamenta el origen y el desarrollo de su mecanismo teórico: el deseo mimético. Mucho se ha escrito y discutido sobre el contenido de esta fórmula profunda e inquietante. Pero antes de discutir los distintos pliegues teóricos de sus eventuales y ya conocidos desarrollos (la rivalidad y la violencia), es preciso diseccionar la esencia de su contenido sin atender al progreso de sus ya conocidas consecuencias. En primer lugar, llama la atención lo mucho que se discute, en el marco de la teoría mimética, sobre la mimesis y la poca atención que, por el contrario, recibe el espacio teórico delimitado por el deseo. Y sin embargo, introducir la idea del deseo como definición fontanal de lo humano dista mucho de ser una elección inocente. Su contenido debe ser analizado en el contexto general de la afectividad humana, bajo la mirada interpretativa de una metafísica antropológica seria. Es en esta dirección en la que habría que comenzar apuntando que el

⁵⁶⁹ *Ibid*, p.277.

deseo es, en primera instancia, fundamentalmente el reflejo de una carencia, de una ausencia que se trata de colmar. La tradición filosófica ha abordado la temática del deseo (epithymia griega; concupiscentia o cupiditas de los latinos) desde el binomio conceptual carencia/satisfacción, sin desatender el mecanismo homeostático ordenador del metabolismo fisiológico: la presencia del deseo denota una perturbación o desequilibrio (estado carencial) que origina en el organismo un conjunto de procesos (apropiación de lo deseado) tendentes a restablecer el equilibrio alterado (satisfacción). No obstante, e integrando estos elementos, definir al hombre como un ser de deseo (como hace Girard) es afirmar mucho más: es presentar al hombre como un ser-a-ser (Girard sostiene que el deseo humano es deseo metafísico), vinculando el misterio de su naturaleza con su condición criatural y, por ende, limitada y finita. El deseo es así carencia, limitación de un ser que arrastra necesaria y trágicamente su condición contingente e inacabada. Esta contingencia de la cosmovisión del deseo propia de la antropología mimética lo inscribe, como se sabe, en el espacio de la alteridad, tanto objetiva (el objeto deseado), como subjetiva (el otro, modelo o rival). Es el marco del deseo triangular. No obstante, en dicha triangularidad la preeminencia es ostentada por el Otro antes que por el objeto, que difumina su relevancia progresivamente. Así pues, la dimensión intersubjetiva recibe en Girard el foco principal del protagonismo metafísico del deseo. Una alteridad teñida de emulación y amenazada por la ansiedad de no obtener satisfacción. “Desear, dice Lagarde en su análisis del deseo mimético, es sufrir por no ser como el otro y esforzarse por copiarlo, es estar en la carencia de ser y no saber cómo escapar”⁵⁷⁰.

De este modo, la centralidad del deseo en el hombre remite lógicamente a la idea de un ser atravesado por la promesa de una plenitud de la que carece, y que el Otro le promete. De ahí también la tendencia a la acción, la tensión propia de su dinámica inherente, su orientación congénita al movimiento. El deseo es intranquilidad, turbación, potencia insaciable, llamamiento al acto. Aquí encontraríamos esa “dinamicidad” a la que apuntaba antes la reflexión schmittiana con vistas a la fundación de una antropología dotada para la reflexión política. La tensión de lo humano, la tendencia al movimiento, el carácter móvil o inquieto de su naturaleza, encuentran en la propia esencia del deseo la fuente de su inspiración. Este deseo de ser se asienta en la privación o insuficiencia originarias que caracterizan al hombre. Como se verá después, sin esta insuficiencia la propia realidad

⁵⁷⁰ F. Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, op.cit., p.33.

política carece de sentido.

Esta marca indeleble de lo humano debe buscar naturalmente un fundamento más profundo que él mismo. En coherencia con el marco de una antropología de la privación y la insuficiencia metafísicas, emerge un fundamento teo-ontológico: la criatura creada a imagen de Dios, el hombre como *imago Dei*. Un fundamento que ilumina mejor, asimismo, el ámbito antes apuntado de la intersubjetividad del deseo, y que remite, en nuestro caso, a una trascendente y originaria alteridad. La metafísica del deseo se traslada así a su sede inaugural, el binomio Dios-Hombre, pues no es aprehensible la idea de criatura (con las notas ya apuntadas de privación, carencia, finitud y contingencia) sin la de Creador. Esta perspectiva ilumina especialmente a la hora de entender nociones girardianas clave como la “trascendencia desviada”, así como la conexión de la temática del deseo mimético con el pecado original⁵⁷¹. “El pecado original, escribe Girard, es el mal uso de la mimesis” (OC:85). “La mimesis juega un papel importante en el relato sobre el pecado en el paraíso”⁵⁷², advierte Schwager. El pecado original no parece fundar la esencia del hombre como deseo de Ser, sino desviar ese deseo hacia una fuente diferente de la originariamente creada para el Hombre. La trascendencia que define al hombre se desvía así en la búsqueda de una satisfacción imposible, quedando así fuera de los márgenes del circuito primigenio de la Creación⁵⁷³. En todo caso, aquí es donde aparecería la mirada política. Pues el problema surge precisamente en el momento en que la insuficiencia de ser de lo humano pretende nutrirse a costa del ser de

⁵⁷¹ “El tema del pecado original ha sido abordado por diferentes autores en el plano de la teoría mimética, a comenzar por René Girard mismo, quien, sin embargo, no le ha dedicado nunca un estudio específico. Recordemos los nombres de Oughourlian para la psicología, de James Alison para la teología, de James Williams y Bob Hamerton-Kelly para la exégesis bíblica. Falta una interpretación antropológica de conjunto [...]”. G. Fornari, “L’arbre de la faute, la révélation biblique de la violence”, en D. Mazzù (dir), *Politiques de Caïn*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p.267.

⁵⁷² R. Schwager, *Avons-nous besoin d’un bouc émissaire?*, Flammarion, Paris, 2011, p.135.

⁵⁷³ “La cultura moderna no cree en el pecado original. Los racionalistas han liquidado desde hace tiempo la historia de Adán y Eva, considerada como indefendible, mientras que, por su lado, numerosos creyentes la aceptan como un dato de la fe que no sufre ningún cuestionamiento. Lo que prima en los dos casos es la imposibilidad de una defensa racional del texto bíblico. ¿Pero y si fuéramos nosotros mismos los que quisiéramos defendernos de él? ¿Y si el texto bíblico fuera otra cosa que el objeto pasivo de nuestras críticas o de nuestras defensas? La Biblia exige una estrategia radical: o bien la tomamos en serio de cabo a rabo y aceptamos la idea de que Dios se ha dado a conocer por la Revelación, o bien permanece muda. Intentemos aplicar estos criterios al texto que narra el pecado original. -Este relato debe ser interpretado como un conjunto simbólico profundo y coherente que nos revela una verdad decisiva sobre nosotros mismos.[...] Por consiguiente, el pecado original no es una falta cometida por dos ancestros míticos y transmitida de manera inexplicable a sus descendientes, sino la falta de la que el hombre mismo extrae su origen, es decir un elemento estructural del hombre en tanto que hombre, y consustancial a él. El pecado original es la marca específica del hombre en tanto que ser separado de Dios y obligado a recurrir a su ayuda para asegurar su salvación”. G. Fornari, “L’arbre de la faute, la révélation biblique de la violence”, en D. Mazzù (dir),

los otros hombres. Aquí es donde el pecado original abre el espacio de la inquietud política en tanto que inquietud ante el peligro por el conflicto irreversible a que tiende la naturaleza pecaminosa del hombre. El “pesimismo mimético” parece fundar así el necesario pesimismo antropológico que orienta todo pensamiento político.

La conexión de las teorías políticas con los dogmas teológicos del pecado,[...], se explica teniendo en cuenta la afinidad de estos necesarios presupuestos del pensamiento. El dogma teológico fundamental de la pecaminosidad del mundo y de los hombres conduce -en la medida en que la teología no se halla todavía disuelto en la moral meramente normativa, o en la pedagogía, y el dogma en la mera disciplina-, exactamente como la distinción de amigo y enemigo, a una división de los hombres, a una “separación”, y hace imposible el optimismo indiferenciado propio de un concepto universal del hombre. En un mundo bueno entre hombres buenos domina naturalmente sólo la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; los sacerdotes y los teólogos son aquí tan superfluos como los políticos y los hombres de Estado.[...] Surge pues claramente la conexión metodológica de los presupuestos de pensamiento teológicos y políticos⁵⁷⁴.

Sin embargo, no es enteramente correcto, como sugiere Lagarde, que subyazca al deseo mimético una concepción exclusivamente pesimista y necesariamente conflictiva del hombre. Y es que indagar en las profundidades del deseo es imposible fuera de los márgenes de una antropología teológica, deudora tanto de una Teología de la Creación como de una Teología del pecado original. Y preservar un adecuado equilibrado entre ambas aportaciones se nos antoja capital para comprender adecuadamente la delicada armonía normativa en la que se mueve la teoría girardiana del deseo metafísico. El deseo mimético no es sólo, en el plano teológico, el resultado del pecado de los orígenes sino también el producto de la revolucionaria idea cristiana de Creación. Idea de Creación especialmente feliz para definir de modo completo la raíz metafísica profunda del deseo mimético, pues si bien, por un lado, el Hombre (como criatura) es la plasmación de una indigente dependencia relacional originaria, por otro, y en tanto portador del aliento de la huella divina en su naturaleza, es la expresión de la tensión hacia una plenitud que halla su asiento en la Trascendencia. Privación, carencia y alteridad reciben así su más sólido fundamento.

Podemos definir el pecado original como el deseo que nace de la imitación, el deseo mimético, mecanismo simple pero cuyas consecuencias van a ser mortales.[...] La cuestión es entonces saber si el

Politiques de Caïn, op.cit., p.240.

⁵⁷⁴ H. Orestes (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura económica, México D.F., 2001, pp.

pecado original coincide con el deseo mimético. Ahora bien [...] la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios muestra que el deseo humano es bueno y que su valor es fuerte.[...] La imagen y la semejanza con Dios no pueden realizarse sino por medio de la imitación, y bajo la forma intensa que reviste en el hombre, la del deseo mimético. De esta forma, el deseo dejar de aparecer como una modalidad fisiológica o psicológica, y toma la forma de una fuerza ontológica que da vida al hombre y le procura una identidad⁵⁷⁵.

No obstante, con eso y con todo, equipada sólo con estos elementos teo-ontológicos derivados de la idea de Creación la idea del deseo queda todavía huérfana de su trazo más definitorio a la vista de su posterior recorrido “problemático” o “conflictivo” en la fase de rivalidad mimética. De ahí la importancia de injertar también el trágico misterio del pecado original en toda esta antropología teológica, que quedaría incompleta sin el pecado. Y es que sólo el pecado de los orígenes dota al deseo mimético de sus últimos perfiles: en primer lugar, al agravar la limitación, privación y carencia (convertidas ahora en mancha, pobreza y orfandad del exilio) del hombre como criatura; en segundo lugar, al desviar por la ignorancia o *méconnaissance* (otra forma de carencia) el lugar de la satisfacción de su penuria, miopía que se proyecta en una alteridad desviada, desde la Trascendencia, fuente original, a la inmanencia, copia mentirosa y diabólica. La “trascendencia desviada” adquiere en este contexto una luz particular. La fascinación por un el Modelo-Rival es el reflejo del desvío de una mirada que encuentra en la Trascendencia su morada. El Otro divinizado es la factura que paga el Hombre por el pecado original, lo que explica que Girard afirme “que los hombres serán dioses los unos para otros”, que recuerda a la célebre frase de Ernst Jünger: “De los altares olvidados han hecho los demonios su morada”⁵⁷⁶ y la de Scheler “El hombre necesita un Dios o un ídolo”⁵⁷⁷. Como dice Lagarde, “la muerte de Dios deja un agujero en el fondo del hombre y el hombre va a buscar colmar ese vacío sin conseguirlo jamás. La ausencia de Dios está por tanto en el origen del deseo mimético, ese orgullo, ese pecado original”⁵⁷⁸.

En última instancia, se puede afirmar que el pecado original dota al deseo de su último trazo característico al generar la mentira “romántica” de su autosuficiencia, pues el pecado,

209-210. La cita es del libro de Schmitt *El concepto de lo político*.

⁵⁷⁵ G. Fornari, “L’arbre de la faute, la révélation biblique de la violence”, en D. Mazzù (dir), *Politiques de Caïn*, op.cit., p.245.

⁵⁷⁶ E. Jünger, *Blätter und Steine*, Hamburg, 1934. Citado en H. Graf Huyn, *Seréis como dioses*, El Buey Mudo, Madrid, 2010, p.13.

⁵⁷⁷ Con esta cita abre Girard *Mentira Romántica y Verdad novelesca*.

⁵⁷⁸ F. Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, op.cit., p.30.

alimentado por la soberbia, se define básicamente por la búsqueda prometeica de la pseudodivinidad satánica anunciada en la promesa del Maligno: “seréis como dioses”. “La caída es la única modalidad en la que el hombre, en su debilidad, puede concebir la trascendencia divina. Esta trascendencia debilitada y ensombrecida conserva trazos del amor divino, pero de una forma invertida, desviada, monstruosa”⁵⁷⁹.

Todos estos matices explican el motivo por el cual el tema del deseo mimético adquiere una valoración moral compleja y a veces ambivalente en la obra de Girard. Aunque en ella se le suele imprimir a aquél un tono conflictivo (es la temática de la rivalidad mimética y la violencia), se olvida frecuentemente el reconocimiento que también se registra de un cierto acento positivo en la idea misma del mimetismo, como definición eminente de lo humano, de su libertad y carácter cultural y, por tanto, como signo supremo de su huella divina.⁵⁸⁰

Históricamente, sin embargo, el poder (*puissance*) del deseo es fuente de peligro, ya que, abandonado a sí mismo, el deseo es una energía incontrolable. Encierra potencialmente el infinito, en el bien como en el mal, y era inevitable que la criatura moldeada en la arcilla comience por rozarse con el mal, que contiene el germen latente y prodigioso del bien. Pienso que el simbolismo del árbol del conocimiento del bien y del mal, y el del árbol de la vida que es su imagen oculta y especular, expresa este doble aspecto⁵⁸¹.

Ninguno de estos datos es baladí de cara a una fundamentación teórica de la naturaleza política del hombre. La condición política del hombre, “animal racional y dependiente” según la expresión de Alasdair MacIntyre⁵⁸², es un resultado de su situación de indefensión y limitación previas, que sólo pueden ser superadas mediante su aspiración a alcanzar la “suficiencia de vida” de la que nos habla Aristóteles en la *Política*. Sólo los seres limitados e incompletos requieren de la protección de la comunidad para alcanzar su perfección: “Por lo pronto es obra de la necesidad la aproximación de dos seres que no pueden nada el uno sin el otro”⁵⁸³. Encontramos de nuevo así en lo político, como una esencia de la condición humana,

⁵⁷⁹ G. Fornari, “L’arbre de la faute, la révélation biblique de la violence”, en D. Mazzù (dir), *Politiques de Caïn, op.cit.*, p.244.

⁵⁸⁰ (OC:53).

⁵⁸¹ G. Fornari, “L’arbre de la faute, la révélation biblique de la violence”, en D. Mazzù (dir), *Politiques de Caïn, op.cit.*, p.245.

⁵⁸² A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001.

⁵⁸³ Aristóteles, *Política*, Libro primero, I.4.

el binomio carencia-satisfacción, impregnado del mismo aroma de alteridad que rodea al deseo mimético. Por el contrario, las modernas teorías del contrato social presuponen un escenario bien distinto, especialmente a través de la versión angelista rousseauiana. En contraste con ellas, no deja de ser llamativo lo bien asumidas que estaban las categorías antropológicas prepolíticas de la deuda, la carencia y la limitación en el pensamiento clásico. Pese a no disponer de la idea revolucionaria de Creación, el realismo del pensamiento griego parecía reconocer sin dificultad las constantes de una antropología de la indigencia constitutiva del hombre, tan decisivas y centrales tanto para una definición de la Filosofía como tensión hacia la sabiduría, como para una afirmación natural de la condición política del hombre. Sólo los seres limitados e incompletos requieren de la protección de la comunidad para alcanzar su perfección. No debe sorprender que ni la Filosofía ni la política sean asuntos de dioses o bestias. Este es precisamente el hilo de Ariadna que liga la antropología del deseo mimético con la politicidad del pensamiento de Girard.

Con todo, situar la politicidad del planteamiento girardiano en el espacio fundacional de la teoría del deseo mimético no deja de ser un éxito relativo a la hora de medir su grado de potencialidad para el desarrollo de una genuina reflexión política. Sin duda, la sustantivización del carácter relacional del Hombre, a través del mimetismo, sumado a la carencia movilizadora de un deseo de carácter metafísico, pueden considerarse premisas onto-antropológicas inexcusables para toda definición de “lo” político como esencia. Al concebir al sujeto de deseo como “excentrado” (“excentré”)⁵⁸⁴, como fuera de sí por una fuerza que proviene de su más íntima naturaleza, como volcado al otro por la urgencia misma de su ser, la definición resultante de lo humano lo emplaza ya obligatoriamente en un plano social y comunitario, sin necesidad de otros añadidos artificiales. Así pues, el hombre caracterizado por la teoría mimética es un ser-a-ser pero también un ser-con-otros. O más precisamente, es un ser-a-ser-CON-otros, puesto que sólo por y con otros puede llegar a ser quien desea ser. Ahora bien, la elevación de la politicidad humana a rasgo definitorio de su naturaleza (o más bien de su condición, pues la naturaleza humana es un misterio) no es más que presupuesto de un pensamiento político genuino. Schmitt recordaba que lo esencial, para el análisis político, es la previsión del comportamiento humano en su relación con sus semejantes. El modo de pensar políticamente depende de la conducta que se espere de los hombres. Y la conducta que

⁵⁸⁴ J.-P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Ellipses, Paris, 1992, p.16.

la teoría mimética “espera de los hombres”, aunque fuera de todo marco determinista, no concluye en el estadio pasivo del deseo, sino que despliega (por su propia dinámica interna) su energía hacia fuera, en un movimiento de apropiación (la mimesis de apropiación) que termina desembocando en una proximidad cada vez mayor con el Otro (mediador-modelo) convertido en un Otro-Yo que devuelve su mirada con efecto contagioso de boomerang mimético. Si la esencia del deseo permaneciera en la introspección psicológica del sujeto, la problemática quedaría simplemente en las profundidades del Yo. En tal caso, la antropología mimética carecería de cualquier salida política. Pero al designarse, en la lectura girardiana del hombre, a la relación como el espacio de afirmación del homo mimeticus, la mirada del observador externo (perspectiva sociológica, diríamos) toma el relevo de esta ciencia psicológica de los infiernos del alma. El siguiente estadio (y estadio casi necesario, a tenor de la herida metafísica del pecado) en la secuencia mimética es, pues, el de la rivalidad. Rivalidad que, por supuesto, puede seguir rastreándose con el ojo clínico del psicoanalista o del moralista, pero que debe ceder el protagonismo al espacio comunitario en el que, además de la imitación colaborativa y edificante, van a expresarse también de modo privilegiado las consecuencias devastadoras del resentimiento y el odio. De este modo, el ser-con-otros del deseo mimético se transforma en ser-contr-otros de la rivalidad y la violencia. Y en este punto el observador “político” abandona su posición de espectador pasivo de las bizantinas controversias metafísicas o religiosas referidas al “misterio” insondable de la constitución de lo humano, para conquistar un protagonismo fenomenológico y epistemológico. No importa tanto por qué se ha llegado hasta aquí, lo que importa es que, llegados a este punto, la situación ya no puede ser indiferente para el ojo político.

Así pues, los rasgos de rivalidad y conflicto que colorean, en última instancia, el retrato mimético de la condición humana, lejos de plantear mayores problemas a la hora de medir la politicidad de la antropología mimética, parece dotarla de mayor autoridad aún para participar en el tablero epistemológico en el que se mueve el zoon politikon. En efecto, a menos que nuestro entendimiento quede secuestrado por las garras del pacifismo “políticamente correcto” (que tiene, dicho sea de paso, muy poco de genuinamente político), se debe recordar que el conflicto es consustancial también a la esencia de lo político, y asunto central y permanente (no accesorio) de todo pensamiento político organizado, pues la función de la política es encauzar adecuadamente los conflictos que surgen en el seno de una comunidad ya constituida, preservando su existencia hacia dentro y hacia fuera, mediante el

uso del compromiso o de la coacción. Como ha dejado escrito Lucien Scubla:

Por lo demás, aceptamos evidentemente como adquirida la definición clásica de lo político. Se entenderá por tanto bajo este término, “el conjunto de actividades, de mecanismos y de instituciones por los que una sociedad asegura la concordia interior y la seguridad exterior”⁵⁸⁵. En efecto, la concordia y la seguridad no son datos inmediatos y estables. Deben ser garantizados por una instancia o un sistema apropiado para regular los conflictos que nacen en el seno de la comunidad, o pueden surgir en el contacto con otras comunidades. Es esta capacidad de regulación de los conflictos la que constituye la esencia del poder político⁵⁸⁶.

Se podría concluir, por consiguiente, que sin base suficiente para fundamentar la sociabilidad no puede existir lo político como esencia. Pero sin conflicto, tampoco. No es casualidad que el último Girard (el más político, comparativamente hablando) se haya interesado por las obras de autores (Clausewitz, Schmitt) que han identificado, en la tensión del conflicto y la violencia, componentes básicos de la realidad política (entendida como esencia). En efecto, la dimensión agonística es consustancial a la política. Como supo resumir magistralmente Octavio Paz, la política limita a un lado con la filosofía y al otro con la guerra. También Leo Strauss, al referirse al salto entre la mirada de la filosofía política y la experiencia directa de la política narrada por Tucídides, afirmaba con gran elocuencia que con la obra del gran historiador ateniense entrábamos, tras recorrer la visión teórica de Aristóteles y Platón, en “un mundo totalmente distinto”.

Ya no es el mundo de la filosofía política, de la búsqueda del mejor régimen, posible aunque no exista, aunque no haya existido nunca ni existirá jamás concretamente, el mundo de la búsqueda del templo luminoso y puro, que una noble elevación edifica muy lejos del clamor vulgar y de toda desarmonía. Cuando abrimos a Tucídides, somos inmediatamente sumergidos en la vida política más intensa, en una guerra sangrienta, civil y exterior, en combates a muerte. Tucídides considera la vida política a la luz de la vida política; no la sobrepasa; no se mantiene por encima de la melé, sino en pleno centro; toma en serio la vida política tal y como es; no conoce sino ciudades reales, políticos, jefes de ejércitos y comandantes de navíos, ciudadanos y demagogos reales, no fundadores y legisladores; nos muestra la vida política en su grandeza áspera y ruda, sin olvidar lo que puede haber en ella de sórdido⁵⁸⁷.

Asumiendo la dimensión agonística de lo humano, la teoría mimética se abre así a la

⁵⁸⁵ J. Baechler, “Politique et société”, *Communications*, 22, 1974, p.125.

⁵⁸⁶ L. Scubla, “Sur une lacune de la théorie mimétique: l’absence du politique dans le système girardien”, *Cités, op.cit.*, p.108.

mirada política, y no lo hace por capricho. Así, inspirándose en esta concepción de la esencia de lo político, un pensador de la talla de Dalmacio Negro ha sabido detectar el potencial político de la teoría antropológica de Girard. Negro explica:

[El hombre] es político porque al ser libre con-vive con la pluralidad de hombres que habitan en un mismo espacio, necesitando protección y seguridad en relación a las tensiones, rivalidades, conflictos o antagonismos que surgen entre ellos a causa de la libertad. René Girard diría que a causa de los deseos miméticos⁵⁸⁸.

Y añade:

Siendo la condición humana irremisiblemente conflictiva al ser el hombre un ser libre, se necesita el Gobierno para resolver, encauzar o prevenir los conflictos que se suscitan en una colectividad humana. Pues, en una pluralidad de hombres, la rivalidad que nace de la libertad, y de los deseos a que alude el décimo mandamiento –la violencia mimética de Girard–, siempre suscitará conflictos y la finalidad de lo Político como poder ejecutivo, consiste en aplacarlos o encauzarlos para mantener la convivencia[...]⁵⁸⁹.

Que la teoría mimética, desvelando su politicidad, sea también capaz de recoger todos los rasgos de la antropología cristiana, no debe resultar paradójico. En una cita anterior, Schmitt dejó, con toda justicia, a los Donoso, Bossuet o de Maistre como modelos de la reflexión política. La lista, obviamente, no puede pretender ser exhaustiva. Para todos estos pensadores, la fuente de su inspiración política se hallaba en la antropología cristiana. En efecto, la idea cristiana del hombre se ha revelado históricamente como una antropología especialmente apta para la inteligencia política, pues integra en su seno la sociabilidad y el conflicto. Como afirma Pierre Manent: “la perspectiva cristiana comport dos afirmaciones que parecen contradictorias: el hombre es el ser más sociable y es, al mismo tiempo, el más llevado a la discordia, el más insociable”⁵⁹⁰. Manent recoge esta cita de San Agustín para acreditar su planteamiento: “Ninguna raza hay tan sociable por naturaleza, y tan dada a la discordia en su degradación”⁵⁹¹.

⁵⁸⁷ Leo Strauss, *La Cité et l'Homme*, Librairie Générale Française, Paris, 2005, pp.303-304.

⁵⁸⁸ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, op.cit., p.34.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p.35.

⁵⁹⁰ P. Manent, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Flammarion, Paris, 2010, p.356.

⁵⁹¹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 28. P. Manent, *Ibid.*, p.356.

La concepción mimética del hombre, tal y como se recoge en la obra de René Girard, parece apuntar también en todo momento en esta dirección. Por el mimetismo, el hombre es el más sociable de todos los animales puesto que “ningún animal es más apto para imitación”, como nos recordó Aristóteles en su *Poética*⁵⁹². Pero también por el mismo mimetismo, el hombre es el más tendente a la discordia, el más “insociable”. El mimetismo parece marcado por una doble y antagónica significación, como el propio Girard no ha dejado de subrayar, por mucho que su obra se haya centrado en desarrollar las consecuencias del “mimetismo malo”. Esta tendencia girardiana tampoco resulta indiferente para esta caracterización política de su antropología. Un mimetismo exclusivamente benéfico, edificante y armonioso, podría estar tan justificado como el de su polo opuesto, pero se vería más incapacitado para presentar sus credenciales en el terreno político. De hecho, lo que llama la atención es la escasa atención que el tema “político” ha obtenido en la obra girardiana, habida cuenta de la orientación belicosa que su antropología ha adquirido a lo largo y ancho de su dilatada obra.

Esta exposición ha servido para justificar el potencial político (por lo general desaprovechado) de la antropología mimética girardiana. Razón suficiente para indagar, con la brújula mimética, otros horizontes no recorridos por su fundador. Ahora bien, importa destacar, llegados a este punto, que la naturaleza mimética del hombre, siendo como es base sólida, estable, intemporal y universal para fundamentar *lo* político como esencia, no es, sin embargo, suficiente para construir, de hecho, *una* política concreta y efectiva. Para ello, hacen falta otros ingredientes. El hombre puede ser un animal político sin vivir, por ello, *de facto*, en una comunidad política. ¿Puede la teoría mimética contribuir a esclarecer esta dificultad? ¿Qué requiere *lo* político para fundar concreta y empíricamente *la* política, más allá de hombres embriagados por un mimetismo irremediabilmente abocado al conflicto?

Interpretación de la politicidad humana en Javier Conde. ¿Zoon politikon en Girard?

El injustamente olvidado jurista y politólogo español Javier Conde escribió hace ya tiempo un brillante ensayo (*El hombre, animal político*)⁵⁹³, discurso de su recepción

⁵⁹² *Poética* IV, 4.

⁵⁹³ J. Conde, *El hombre, animal político*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1957.

en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, especialmente valioso para explorar las regiones fronterizas entre lo político y la política. Convocamos aquí este trabajo por su particular penetración a la hora de iluminar la problemática cuestión con la que se cerró el punto anterior.

Conde se sitúa precisamente en esa región colindante entre la antropología, la esencia de lo político y la política. En sustancia, su ensayo viene a recordarnos que no basta con la caracterización del hombre como animal político para concebir la existencia de una comunidad política concreta. La politicidad de lo humano es una potencia que debe actualizarse, como se puede desprender de la metafísica de Aristóteles. Metafísica de la que su política es, como se sabe, deudora.

Para empezar, Conde recuerda que la política remite a algo anterior y fundador. Aunque se pueda recortar la política del resto de la realidad, el hecho es que al hacerlo, mutilamos una parte esencial de aquello que pretendemos conocer:

Una de las cuestiones radicales que la teoría política no puede eludir es la que se refiere a la índole política de la realidad humana. Es una cuestión en cierto modo previa a cualquier otra. No hay duda de que cabe soslayarla. Puedo tomar la realidad política como un mero *factum*, como un hecho que está ahí, una realidad terminada, “hecha”, que yo recorto del resto de la realidad y “positivizo”, y con la cual me enfrento para conocer su estructura con precisión objetiva. Es la actitud del saber político como ciencia positiva. Pero no puedo pretender que por sólo esta vía he agotado el posible conocimiento de esa realidad. Siempre quedará en pie el problema de cual sea la forma o modo de realidad de la realidad en cuestión. Quedarán también por averiguar otras muchas cuestiones⁵⁹⁴.

Adviértase que esa realidad anterior a la que hace referencia Conde es precisamente aquella a la que hemos dedicado nuestro empeño anterior. Y el marco de dicho empeño no puede ser otro que la antropología. Esta cualidad también se cumplía en el pensamiento

Recogemos aquí la breve reseña de su trayectoria expuesta en la introducción de su reedición por la editorial Encuentro: “Javier Conde (Burgos 1908 - Bonn 1974), discípulo y traductor de Hermann Heller y Carl Schmitt, catedrático de Derecho político, Director del Instituto de Estudios Políticos y Embajador de España, ha sido uno de los grandes juristas de Estado europeos del siglo XX. Una parte sustancial de su obra jurídica política ha sabido encuadrar conceptualmente la II República, la Guerra civil y la primera década de la Dictadura de Franco recurriendo a las categorías de sus maestros alemanes. Javier Conde, que provenía de la izquierda, como otros intelectuales coetáneos (los juristas del 27), se convirtió, sobre todo a partir de 1942, en el capitán de la Escuela española del Derecho político (1935-1969), grupo intelectual llamado a dar forma de Estado a la nación y apacentar las situaciones de emergencia por las que había venido atravesando España desde 1931”. J. Conde, *El Hombre, animal político*, Encuentro, Madrid, 2011.

griego, particularmente en el pensamiento de Aristóteles:

Por lo pronto, para Aristóteles, como para cualquier griego, el hombre es sencillamente un *zoon*, un ser vivo, un viviente, una sustancia entre las muchas que pueblan el universo. Como tal sustancia, tiene determinadas propiedades, un repertorio de capacidades o potencias. Entre ellas, la de ser político. Esta propiedad es lo que podríamos llamar una propiedad fundada. Está fundada en otra: el *logos*. El hombre tiene la propiedad de ser político porque tiene *logos*. El *logos* es lo que diferencia específicamente al hombre de los demás animales. Comparte con ellos muchas propiedades; ésta le pertenece en propio con carácter exclusivo⁵⁹⁵.

Nótese desde un principio que la antropología mimética que se ha desarrollado en el punto anterior podría suscribir el párrafo anterior, intercambiando la propiedad racional del hombre por la propiedad mimética. Acaso el mimetismo del hombre sirva, de hecho, para explicar el surgimiento de la razón humana, como afirma Girard. El acento aristotélico al subrayar la superior capacidad mimética del hombre podría avalar este argumento. Pero lo que nos importa aquí no es esclarecer las relaciones entre el mimetismo humano y el *logos* que le define, sino reforzar la tesis de Conde con una única modificación: el hombre tiene la capacidad de ser político porque es mimético. Todo lo demás sigue siendo válido: el hombre es el más mimético de todos los animales, y dicha propiedad (al menos en su sobresaliente dimensión) le pertenece en exclusiva. La misma operación puede aplicarse al párrafo siguiente de Conde:

El *logos* modula cualitativamente la convivencia.(...) Mientras la voz denuncia puras sensaciones, el *logos* es comunicante, comunitario, *koinón*, principio de comunidad. Hace que los asuntos que el hombre pueda tratar sean asuntos comunes, problemas de comunidad. El *logos* otorga al hombre la capacidad de que la convivencia sea comunidad, que el “con” de la convivencia sea realidad efectiva (*koinonía*). Como propiedad exclusiva del hombre, el *logos* hace que pueda vivir en comunidad con otros hombres. Le confiere, por decirlo así, la capacidad general de convivir comunitariamente. Pero le confiere, además, una capacidad eminente, una capacidad que podríamos llamar de segundo grado, la capacidad de comunicar y hacer comunes ciertas cosas, ciertos asuntos de singular importancia para la convivencia misma, el sentido de lo bueno y de lo malo, lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo justo: “La comunidad de estas cosas -dice Aristóteles- es lo que constituye la casa y la polis”. En segunda instancia, por su natural despliegue, el *logos* confiere al hombre la capacidad de modular la comunidad humana, fundándola en el común sentir de ciertos asuntos esenciales a la perfección de la comunidad

⁵⁹⁴ J. Conde, *El hombre, animal político*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1957, p.1.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p.3.

misma. Esa capacidad es la que hace del hombre un animal político⁵⁹⁶.

El mimetismo, como el logos, abre al hombre a los demás hombres, los liga y vincula permitiendo de este modo fundar la comunidad. Ahora bien, la comunidad, en sí misma, puede ser política o no serlo. Por supuesto, tiende, por la propia inercia del logos o del mimetismo (o, si se prefiere, del logos mimético) a la modulación política de la comunidad. Pero esta modulación o conformación es de naturaleza segunda en relación con la primera.

El problema más grave que plantea la interpretación de Aristóteles y de todo el pensamiento político griego es el de la articulación interna entre lo que hemos llamado capacidad general de convivir comunitariamente y la capacidad política. En el lenguaje científico actual emplearíamos para diferenciar la primera propiedad o capacidad el vago y multívoco término “social”. La socialidad o sociabilidad haría del hombre un animal “social”, mientras su capacidad o propiedad política, su “politicidad”, haría de él un animal político.⁵⁹⁷

Conde continúa su razonamiento afirmando que Aristóteles no presta demasiado atención a esta constitución pre-política de la comunidad, a la que caracteriza como mera “convivencia” que puede incluso llegar a ser “dulce”. ¿A qué se debe que el Estagirita no dedique ningún esfuerzo a analizar este estadio previo de la condición social del hombre, pre-político y proto-político? La razón de fondo es, para Conde, de carácter metafísico:

La razón no está, a nuestro entender, en que no sepa qué hacer con esos modos elementales de comunidad. Está en el sentido general de la realidad que Aristóteles comparte con todos los griegos. Para Aristóteles, como para cualquier heleno, las realidades que cuentan, las que le parecen dignas de atención, son las realidades plenarias. Las realidades no plenarias, deficientes, sólo cuentan en la medida que apuntan y se enderezan a su propia plenitud y perfección. El hombre “apolítico” -un ejemplo, el bárbaro o el esclavo- son hombres inacabados, imperfectos, en cierto modo, menos que hombres. El hombre plenamente hombre es político. El hombre deficiente, el menos hombre, sólo tiene interés en cuanto sea politizable, susceptible de elevación a la vida política. El griego ve la realidad, cada realidad, desde el punto de vista del fin (*telos*) y de su perfección. Por eso, lo esencial para el griego no es la propiedad social del hombre, sino el *telos* y la perfección de esa propiedad; a saber, su propiedad política. La articulación entre la “mera convivencia” y la convivencia política es la articulación entre una realidad deficiente y una realidad acabada o plenaria, una elevación de un modo de realidad a otro. La primera cobra sentido desde la segunda, carece en sí misma de sentido⁵⁹⁸.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, pp.3-4.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p.4.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, pp.4-5.

Así pues: “¿De qué manera está lo político inscrito en la naturaleza humana?”, se pregunta Conde.

La respuesta de Aristóteles es congruente con su sentido general de la realidad: la politicidad está inscrita en la naturaleza humana como “potencia” que ha de ser actualizada y que cuando es actualizada es susceptible de perfección positiva o negativa.(...) Por consiguiente, entre la vida natural y la vida buena hay una prolongación natural en el sentido de perfección. La vida buena es sencillamente la perfección de la vida natural. Lo político es para Aristóteles la perfección de la potencia natural de la socialidad. Entre politicidad y sociedad hay ni más ni menos que una relación de perfección⁵⁹⁹.

Se recordará que la antropología mimética anteriormente esbozada comenzaba subrayando la privación constitutiva de lo humano. El deseo se presentaba como puente entre esta contingencia y finitud originaria y la promesa de su satisfacción. Esquema que, de trasladarse a nuestro marco actual, parece asimismo explicar, de acuerdo con la lectura aristotélica de Conde, el salto de la sociabilidad a la política (encontrando así la esencia de lo político actualización, realización y culminación). De este modo, “ser político es un modo de ser hombre, el modo pleno de serlo. La politización del animal humano es plenificación, colmar una realidad deficiente llevándola a su acabamiento, justeza y suficiencia”⁶⁰⁰. La insuficiencia social de la privación humana queda así resuelta en la suficiencia humana de la comunidad política. ¿Puede verdaderamente el deseo mimético servir de hilo de Ariadna entre ambas realidades? ¿Cómo se produce este salto entre una condición y otra? ¿Se trata de una mera prolongación continua y progresiva, o es necesario un acontecimiento novedoso que interrumpa el clima anterior de convivencia social?

Para responder a la primera pregunta, se debe recoger un extenso párrafo en el que Conde refleja la perfecta armonía entre la configuración típica del deseo tal y como ha quedado expuesta y la articulación propia de la transición entre sociabilidad y política:

El *eros*, esa fuerza de ascensión que hay en el alma, similar a la fuerza de gravitación en el mundo material, es un deseo y apetito que brota de la deficiencia del hombre. Como tal apetito, es egocéntrico, tiende a tomar posesión del bien que el hombre necesita. Amar para el griego es desear, poseer el bien y poseerlo permanentemente. Es un apetito adquisitivo, voluntad de obtener y poseer lo que se necesita, y

⁵⁹⁹ *Ibid.*, pp.5-6.

depende del deseo. No es un amor espontáneo, sino motivado, movido por el valor del objeto que persigue. En seguida se advierte lo que esta idea puede dar de sí cuando la referimos a la convivencia. El punto máximo de aproximación en que los hombres pueden quedar por la acción del *nomos* es la aproximación en *philia*. Pues bien, la misma *philia* está enclavada y limitada inexorablemente por el horizonte del *eros*. En el *Fedro* platónico y en el *Lysias*, dedicado a la *philia*, se advierte que la *philia* griega va incrustada sobre el principio del deseo. Para el griego no puede haber *philia* sin deseo. El objetivo de la *philia* es conseguir algún bien para uno mismo. La aproximación que la *philia* produce es un medio eminente para colmar la deficiencia natural del hombre. Esto significa que en la idea griega del «prójimo» el hombre no busca al otro hombre por sí mismo, le busca en cuanto puede utilizarlo como medio para su propia ascensión. El otro hombre es un punto de apoyo para ascender al nivel superior. Es sencillamente un ente que, como yo, participa en un mundo superior y puede ser utilizado como medio de ascensión a ese mundo⁶⁰¹.

Sin duda, el párrafo resulta muy evocador para el oído acostumbrado a la melodía mimética. No sólo parece claro que el deseo ayuda a iluminar la naturaleza de la motivación a partir de la cual el hombre colma su insuficiencia social originaria, sino que dicho deseo se formula en términos casi milimétricamente solidarios de la caracterización girardiana del deseo mimético como deseo metafísico. El deseo de ser del hombre se traduce en voluntad de apropiación del ser del prójimo. La ascensión de lo humano hacia su plena realización se apoya, por tanto, en su propio mimetismo. Las lecturas políticas parecen sugerentes, aunque deban todavía superar ciertos obstáculos para corresponder completamente con el planteamiento girardiano de la emergencia del orden social. Conviene recordar que, en la interpretación girardiana, el mundo griego en el que se registra el tránsito del mito al logos se caracteriza por un estado muy determinado en la evolución cultural. Ese estado refleja a su vez un momento muy particular en el influjo de la *méconnaissance*. Como se recordará, la tesis girardiana es que la mentira mítica ha deformado completamente la experiencia fundacional por la que nace el orden “constituido” (esto es, el *nomos* y el resto de instituciones religiosas y políticas). La progresiva afirmación de un orden político cada vez más autónomo parece coincidir con el debilitamiento del relato mítico. Sin embargo, se debe considerar la posibilidad de una readaptación progresiva de su estructura primigenia en formas aparentemente irreconocibles. La filosofía política griega puede ser uno de los resultados de ese proceso. Para asimilar sus rasgos más sobresalientes es preciso descifrar su mensaje atendiendo al marco mítico-sagrado del que proviene. Esta regla interpretativa

⁶⁰⁰ *Ibid*, p.10.

⁶⁰¹ *Ibid*, pp.17-18.

servirá de guía a la hora de calibrar la pertinencia y profundidad heurística de la hipótesis mimética en su traslación al universo de lo político.

Ahora bien, sigue sin quedar claro si la ascensión socio-política se produce de forma lineal o rupturista, como quedó planteado anteriormente. En un primer momento, la interpretación de Conde parece apuntar en el primer sentido, siendo así que “el hombre asciende naturalmente a animal político, perfeccionándose por la vía de su naturalidad -esto es lo que nos viene a decir Aristóteles -cuando instituye la vida en común bajo un estatuto, es decir cuando “estatuye” la convivencia bajo una “ley” (*nomos*)”⁶⁰². Esta ascensión sugiere que la plenificación política de lo humano obedece a una estructura progresiva y, tal vez, necesaria. El paralelismo político- metafísico que parece inspirar a Aristóteles puede abonar esta hipótesis. ¿Debe la analogía entre el mundo de la causalidad “natural” y la ascensión socio-política ser considerada como un episodio de la complejificación del relato mítico, que oculta su presencia bajo el ropaje metafísico? No parece que sea el momento de resolver aquí tan magna cuestión. Nos contentaremos con observar que la hipótesis de una prolongación lineal pacífica entre el modo de convivencia social y la estructura instituida del orden político dista mucho de quedar plenamente demostrada. Especialmente a la vista de lo que el propio Conde parece señalar en el texto siguiente:

La convivencia política es la prolongación natural de la “mera convivencia”, en el sentido de perfección. Como las realidades tienden por sí mismas hacia su fin, la convivencia política es un término natural, pero no necesario. Es un *telos* al que el hombre llega naturalmente, pero que debe proponerse alcanzar. Por tanto, algo que ha comenzado por no existir. Los griegos tuvieron la impresión de que la constitución de la polis fue el término de un proceso natural, pero también tuvieron la impresión de que fue siempre, en cada caso, el resultado de un acto histórico y real de “fundación”. Sólo así se comprende cabalmente el sentido profundo que tiene la actitud de los griegos frente a los bárbaros, y, de otro lado, la insistencia con que todo el pensamiento político griego -de modo harto patente Aristóteles- subraya el carácter de fundación e institución que la vida política tiene. Es algo así como una “institución” natural que ha de ser “estatuida”⁶⁰³.

El texto se presenta netamente paradójico. La convergencia semántica entre, por un lado, la prolongación lineal natural y, por otro, el acontecimiento fundacional e histórico de la

⁶⁰² *Ibid*, p.6.

institución de un orden político, merece un comentario añadido. El propio Conde subraya que “perfeccionar consiste sencillamente en prolongar en línea recta el proceso de la naturaleza. Esto ha de hacerlo el hombre mismo y lo hace mediante el *nomos*, dejándose impregnar por la fuerza del *nomos*”⁶⁰⁴. Pero entonces, ¿cuál es el sentido de la idea de “fundación”, qué sugiere sino la ruptura entre el antes y después del acontecimiento, la irrupción de un momento único, imprevisible, y, a la postre, transformador? ¿Por qué quedan tan pocas huellas de la naturaleza de dicho acontecimiento? Parecen haber quedado sumergidas bajo el peso de los siglos y de las racionalizaciones mítico-religiosas primero, protofilosóficas después. En la óptica girardiana la emergencia del logos no debe aislarse de un origen sagrado que opera subterráneamente. El logos sería cripto-religioso. La prueba de que una maniobra de desenterramiento semántico se hace necesaria se detecta en la ausencia del relato completo de la ascensión socio-política. Conde se formula la misma pregunta: “En lo que respecta a nuestro problema más cercano se nos dice que la politización es obra del *nomos*. Esto puede aceptarse. Pero ¿cuál es la marcha real de ese proceso?”⁶⁰⁵. Lo que Conde está reclamando es un relato de los orígenes que no se contente con una mera aceptación pasiva de la homología formal entre el orden del ser y el orden humano. Este relato lo exhibe la teoría mimética. En él se expone la narración de la estructura uniforme de todos los actos fundacionales a través de los cuales ha emergido el orden social. Se ha visto que la constitución del poder político en las realidades sagradas representa una variante del mismo proceso. La hipótesis girardiana vendría a validar la tesis de Conde. En efecto, no basta con prefigurar al hombre como animal político para justificar la realidad fáctica de la comunidad política. Hace falta algo más. Esta “perfección” requiere de un acto de “fundación”. Este acto puede producirse o no. La coronación de la ascensión socio-política, aunque incoada en la misma condición constitutiva de lo humano (en el logos mimético, por buscar una fórmula helénico-girardiana de consenso), requiere de un salto cualitativo, de la irrupción de un acontecimiento. El planteamiento encaja formalmente con la propuesta girardiana. Conde parece haber intuido acertadamente la aporía del esquema metafísico-político griego:

El esquema de la realidad como potencialidad y actualidad les impide caer en cuenta de algo en la realidad humana que hace posible que el hombre pueda ser impregnado por el *nomos*; a saber, que tiene que dejarse impregnar empezando por esforzarse, dándole poder. La impregnación se funda en una

⁶⁰³ *Ibid*, p.11.

⁶⁰⁴ *Ibid*, p.13.

⁶⁰⁵ *Ibid*, p.19.

estructura humana más radical: el dar poder al *nomos* para que se apodere de mí⁶⁰⁶.

¿En qué consiste este poder que parece coincidir con el influjo del *nomos*? ¿Cómo puede el *nomos* apoderarse de la comunidad? De momento, nos conformaremos aquí con destacar que la propuesta de Conde ha ayudado a esclarecer la articulación entre el espacio de lo político como esencia (contenido potencialmente en la condición humana deficiente) y la realización de la política como actualización de dicha potencia, así como la presencia de la lógica mimética del deseo como puente ontológico entre ambas instancias. Ahora bien, el movimiento del deseo, en su expresión comunitaria, entre su polo de “carencia” y su polo de “satisfacción” no puede interpretarse como un movimiento progresivo de natural perfección “lineal”. Requiere de un momento fundador. De hecho, como se sabe por el relato girardiano, dicho momento no refleja una ascensión lineal continua y armónica. La fundación del orden se apoya en el desorden de una crisis disolvente y la necesaria catarsis que vincula uno y otro momento. Y, por otro lado, el orden resultante (político, al menos como variante posible) no representa una hipotética culminación de los deseos de los miembros de la comunidad, sino más bien un género de disciplina colectiva de los deseos que permitirá la convivencia. Luego, por consiguiente, se deben interpretar las categorías de insuficiencia social y suficiencia política en el sentido del paso de una incapacidad para la convivencia (por la tendencia conflictiva de los deseos miméticos) a una equilibrio social que la permite. Dicho equilibrio ha nacido de una experiencia traumática pero finalmente benéfica por la instauración (fundacional) de un orden pacífico surgido gracias a la resolución violenta de las discordias acumuladas. El clímax de dicha resolución es el asesinato fundador. ¿Puede dicho asesinato ayudar a entender el surgimiento de un *nomos*, de ese poder que se apodera de todos? Si la política no es sino una de las variantes posibles (variante accidental, de hecho, como ya se vio) de la resolución violenta de la crisis mimética, ¿por qué ha terminado por imponerse gradualmente? ¿Es el poder del *nomos* algo que requiera de un poder humano, y por tanto, político? ¿Cómo podría surgir ese poder político (poder humano) si el relato mítico sólo considera al orden social como el resultante de fuerzas oscuras y sagradas (maléficas y benéficas) de las que los hombres son objetos? ¿Puede explicar la teoría mimética el tránsito entre ese poder divino y el poder político humano? Quedan aquí planteadas estas cuestiones, que serán tratadas más adelante, para volver a centrar el hilo de la reflexión en la base antropológica de la teoría mimética y otras de sus eventuales lecturas políticas.

⁶⁰⁶ *Idem.*

Schoeck y Fernández de la Mora: a propósito de la "envidia" política

El epígrafe anterior ha servido para localizar una de las problemáticas a partir de las cuales progresará la prolongación de la reflexión iniciada sobre la teoría mimética de lo político. La constitución deficitaria de lo humano se “plenifica” en su manifestación política. Pero dicha manifestación requiere, además, de un momento fundacional. Este momento es, en la teoría mimética, aquél que se sitúa entre la crisis mimética, el asesinato fundador y el orden surgido a raíz de esta experiencia catártica (maléfico-benéfica) que se produce alrededor del *pharmakos*. Lo que interesa destacar aquí es que, para llegar a este punto, es preciso que la antropología ofrezca una solución de continuidad. Si el deseo podía justificar la inquietud y el anhelo que motivan a una acción humana en busca de la satisfacción de su carencia constitutiva, es preciso otro elemento que sirva de puente para justificar el desorden conflictivo que precede a la convergencia unánime de la masa sobre la víctima propiciatoria. Ese elemento, como se sabe, es uno de los momentos de la secuencia mimética. Es la rivalidad mimética. El deseo humano, deseo metafísico que aspira, como escribía Conde, a apropiarse del ser del prójimo termina necesariamente desembocando en la rivalidad conflictiva, especialmente en los contextos de indiferenciación colectiva, en los que las jerarquías, prohibiciones y barreras sociales tienden a desaparecer. Desde este punto de vista, el deseo metafísico en sus estadios más avanzados contiene, en potencia, el germen y embrión del momento fundacional de la política. La política aparece, de este modo, como caja de resonancia de la carga mimética acumulada socialmente por el impacto colectivo de las rivalidades. Existe, por consiguiente, una línea de conexión que se puede trazar entre dicha estructura antropológica potencialmente conflictiva y la constitución misma de la política.

De hecho, este enfoque ha merecido la atención de distintos observadores y teóricos de la política. Como ya quedó apuntado, una cierta corriente del pensamiento político moderno tiende a absolver a la naturaleza humana de toda conflictividad social o política. Es una muy típica maniobra de encubrimiento. Más allá de los matices, estas corrientes reconocen el *factum* del conflicto, pero acostumbran a desviar la mirada hacia otra presunta estructura profunda en la que podríamos hallar el mal que se proyecta en el tapete político. Por supuesto, ese mal sería extirpable porque, en última instancia, es ajeno al hombre en su naturaleza esencial. Pareciera como si ese mal se encontrara solamente en la superficie de lo

humano y que pudiera ser higiénicamente extirpado por la acción humana (una acción que sería, paradójicamente, una acción política destinada a clausurar la vida política del hombre). En estas concepciones, muy características de lo que Dalmacio Negro ha llamado el “modo ideológico de pensamiento”, la vida política del hombre no se presenta, como en el esquema griego, al modo de una perfección natural de lo humano, sino más bien como una etapa superable e inferior en la búsqueda de la plenitud y coronación del hombre. Los relatos de esta plenitud suelen beber en general de fuentes cristianas, debidamente politizadas, y proyectan de este modo la imagen del hombre nuevo redimido por Cristo en un idílico y utópico reino del hombre endiosado.

Por el contrario, otros pensadores, generalmente inscritos en la corriente de lo que se ha convenido en llamar el “realismo político”, han percibido la inextirparable condición belicosa del hombre. Dicha condición fundamenta la estabilidad y permanencia del espacio político en el que se proyectan las rivalidades que dividen y separan a los hombres entre sí. Para justificar esta visión de las cosas, es necesario apoyarse en una antropología que detecte el origen de los conflictos en la misma constitución de lo humano. Lo característico de estas concepciones es que destacan que la realidad política obedece a una transferencia antropológica de esa debilidad y rivalidad constitutiva y definitoria del hombre. Las relaciones humanas vienen así marcadas por el espíritu competitivo, emulativo y, por tanto, ineludiblemente conflictivo.

Se analizarán aquí las aportaciones de dos autores que han destacado en el análisis de la política en sintonía con estos planteamientos antropológicos. Se trata de Gonzalo Fernández de la Mora y Helmut Schoeck. Ambos comparten, en lo esencial, el espíritu y la inspiración que anima a la teoría antropológica mimética pero, a diferencia de Girard, han querido (y sabido) explorar las consecuencias directa y explícitamente políticas que esta antropología presupone. En efecto, lo característico de estos dos autores es que han concentrado el significado de los dos momentos de la secuencia mimética (a saber, el deseo y la rivalidad miméticos) en una sola noción: la envidia. Este planteamiento no debería sorprender puesto que el propio Girard ha destacado en varias ocasiones que, en el fondo, el deseo mimético que desemboca en la rivalidad y el conflicto ha recibido en la historia el

nombre de convencional de envidia⁶⁰⁷. Lo que interesa, por tanto, no es esta discusión terminológica sino las implicaciones de una antropología envidiosa en el marco de lo político.

No deja de ser significativo que un sociólogo de renombre como Helmut Schoeck considerara que la cuestión de la envidia constituía seguramente uno de los ángulos ciegos de la reflexión política. Una vez más, el punto de partida consiste en afirmar que la antropología es la base necesaria para el planteamiento de toda reflexión y pensamiento políticos. Toda estructura social debe analizarse en función de los impulsos humanos que la preceden: “No tiene sentido querer analizar las estructuras sociales sin intentar comprender cuáles son los impulsos humanos que crean, soportar, modifican o destruyen estas estructuras”⁶⁰⁸.

Ahora bien, son muchos los impulsos que caracterizan la naturaleza o la condición del hombre. ¿Cuál de ellos será más relevante para entender el surgimiento, la función, y el movimiento de la esfera política? Schoeck responde de forma precisa y contundente a esta cuestión al afirmar que “es preciso insistir en que, sin la envidia, el hombre nunca desemboca en la sociedad”⁶⁰⁹. “Sin envidia no existirían los grandes cuadros o formaciones sociales”⁶¹⁰. “La envidia es uno de los fenómenos inseparablemente unidos a la vida social humana”⁶¹¹. “La envidia constituye uno de los problemas nucleares de la existencia social”⁶¹². Además, y aunque no desarrolla extensamente el tema, Schoeck sugiere, en la línea girardiana y al hilo de la exposición de la obra de otro precursor como Erich Fromm, la conexión entre la envidia y los deseos humanos.

Los celos y la envidia serían formas peculiares de la frustración, es decir, deseos malogrados o no satisfechos. Según Fromm, la envidia es consecuencia del hecho de que A no sólo no ha conseguido lo

⁶⁰⁷ “[...] y la envidia no es más que rivalidad mimética” (OC:60). Girard vuelve de nuevo a esta identidad entre el deseo mimético y la envidia en su obra de síntesis biográfico-intelectual, *Los orígenes de la cultura*, recuperando su reflexión sobre los “fuegos de la envidia” en la obra de Shakespeare: “A propósito del deseo mimético, Shakespeare puede ser igual de explícito que algunos de nosotros, y utiliza al respecto un vocabulario lo bastante cercano al nuestro como para permitirnos un reconocimiento inmediato. Habla de deseo sugerido, de sugerencia, de deseo celoso, de deseo emulador, etc., pero la palabra clave es envidia” (OC:172). (SHA:11).

⁶⁰⁸ H. Schoeck, *La envidia y la sociedad*, Unión Editorial, Madrid, 1999, p.8.

⁶⁰⁹ *Ibid*, p.26.

⁶¹⁰ *Ibid*, p.61.

⁶¹¹ *Ibid*, p.272.

⁶¹² *Ibid*, p.15. Las referencias al tema son abundantes y explícitas. “Pero es en el hombre donde ha alcanzado una importancia singular”. *Ibid*, p.15. “La envidia es la gran reguladora de las relaciones interhumanas”. *Ibid*, p.16. “El fenómeno designado con la palabra envidia constituye una de las categorías antropológicas fundamentales”. *Ibid*, p.18.

que deseaba, sino que además B si lo ha conseguido. El autor menciona las historias bíblicas de Caín y José como “versiones clásicas” de envidia y celos⁶¹³.

Ahora bien, Schoeck coincide con Girard en que la envidia no es el único componente de la naturaleza humana. Su antropología no pretende ser “totalitaria”. Sin embargo, la relevancia de la envidia se debe a su carácter central a la hora de orientar y determinar la proyección social de lo humano.

[...] no con ello pretendo afirmar que gracias a este concepto,[...] pueda explicarse ya todo[...]. El hombre no es sólo envidioso. Es también *homo ludens* y *homo faber*. Pero su sociabilidad, su capacidad de formar grupos y sociedades surge en primera línea gracias a su tendencia, siempre activa y frecuentemente subterránea, a dejarse arrastrar por la envidia⁶¹⁴.

Y no es sólo que sea imposible imaginar la relación social sin la mediación envidiosa. Además de ello, las transformaciones y los cambios que repercuten en la esfera política tienen siempre una raíz envidiosa: “En el hombre debe darse siempre una cierta dosis de capacidad de envidia. Sin ella resultan inimaginables los cambios y alternativas sociales”⁶¹⁵. Se debe deducir, por tanto, que el análisis político y social requiere de la lupa antropológica regulada y modulada de acuerdo con la óptica del célebre pecado capital. Si los sistemas sociales y estructuras políticas beben de la envidia cabría también clasificarlos y juzgarlos en función de su capacidad para soportar la envidia y regular la convivencia. Como destaca Schoeck, “este latente sentimiento de envidia nos sirve, por ejemplo, para comprobar la idoneidad o capacidad de ciertos sistemas sociales”⁶¹⁶. La envidia se presenta así como uno de los criterios esenciales para la comprensión y la interpretación de los fenómenos sociales y políticos.

Pero no es éste el único factor que aproxima el análisis de Schoeck al ya descrito en la teoría mimética de Girard. Schoeck también destaca el hecho llamativo de que, pese a la evidencia del hecho humano de la envidia, ha solido ser pasado por alto por la gran mayoría de los científicos sociales y teóricos de la política. “[...] casi todos sus analistas y críticos han pasado por alto la insustituible función, el papel universal que compete a la envidia en la vida

⁶¹³ *Ibid*, p.82.

⁶¹⁴ *Ibid*, p.19.

⁶¹⁵ *Ibid*, p.26.

⁶¹⁶ *Ibid*, p.18.

social”⁶¹⁷. Esta percepción recuerda mucho a la denuncia girardiana del encubrimiento intelectual de la realidad mimética del hombre. La envidia es un componente esencial de lo “No dicho”. “La envidia no lo explica todo, pero arroja sobre muchas cosas más luz de la que hasta ahora se estaba dispuesto a conceder o incluso a advertir”⁶¹⁸. Lo curioso es que este mismo encubrimiento se produce en las doctrinas presuntamente científicas de las modernas teorías sociales⁶¹⁹. “Existen pocos conceptos tan llenos como éste de contenido real y al mismo tiempo tan sorprendentemente ignorados en la actualidad por los especialistas consagrados al estudio del hombre”⁶²⁰.

Otro rasgo que acerca la concepción de este sociólogo alemán al planteamiento girardiano es la ambivalencia de la envidia, como factor de desorden pero también de orden. Reaparece una vez más la dimensión bifronte del mimetismo girardiano. Si la envidia provoca naturalmente el conflicto y el desorden, también es agente de cambio, no sólo porque la emulación envidiosa incita a los hombres a superarse y a medirse, sino también porque las estructuras sociales tienden a prevenir los eventuales conflictos derivados de esta potencia antropológica capital mediante la creación de estructuras sociales que representan una barrera contra el desbocamiento de la envidia y sus efectos deletéreos a escala social.

Surge ahora una pregunta decisiva: ¿es la capacidad de envidia de los hombres sólo un factor negativo, cuya única función es estorbar o impedir del todo las innovaciones y la evolución hacia más altos niveles económicos y técnicos? ¿Son los adversarios de la envidia, los que intentan mantenerla en unos límites determinados dentro de una cultura, los únicos capaces de poner a flote instituciones y fuerzas impulsoras del proceso cultural? ¿O acaso el envidioso desempeña también, siquiera sea de forma indirecta, una función positiva en el cambio cultural, en la evolución civilizadora hacia niveles cada vez más altos?⁶²¹

No es necesario insistir mucho en el hecho de que la envidia puede representar una

⁶¹⁷ *Ibid*, p.320.

⁶¹⁸ *Ibid*, p.19.

⁶¹⁹ “Frente a esta patente función de la envidia en la existencia humana y frente al hecho de que, para conocerla, no es menester inventar ningún nuevo aparato conceptual, es sorprendente el escaso número de obras dedicadas al estudio expreso de este tema”. *Ibid*, p.16. “El concepto de “aceptable” e “inaceptable” ha tomado, desde hace algunos decenios, la función de enmascarar el sentimiento de envidia y de legitimar las apetencias - derivadas de dicho sentimiento- al ejercicio unilateral del poder”. *Ibid*, p.18. “Para conocer el rol del envidioso se hace preciso hoy un desenmascaramiento, un sacar a la luz y poner al descubierto similar al realizado por el psicoanálisis en el ámbito de lo erótico”. *Ibid*, p.19.

⁶²⁰ *Ibid*, pp.18 -19.

⁶²¹ *Ibid*, p.322.

amenaza para la coexistencia entre los hombres: “El hombre, movido por la envidia, puede convertirse en destructor”⁶²². De ahí que los hombres hayan inventado recursos y modelos de convivencia con la intención de esquivar ese torrente que puede fácilmente desembocar en la destrucción de la convivencia colectiva. Todo sistema social retiene en su constitución interna esta enseñanza, por mucho que los hombres o las teorías sociales que describen a dichos sistemas tiendan a eludir la presencia de la envidia. Este encubrimiento no debe considerarse algo ajeno a la propia tendencia del hombre a enmascarar su heteronomía. Es la mentira romántica que detectó en su día René Girard en la literatura moderna. Por contra, la superioridad del orden social arcaico reside en su superior conocimiento de la antropología envidiosa. Algo que Schoeck también ha señalado al destacar que las sociedades humanas han pretendido siempre controlar y domesticar aquella energía que se ha presentado en todo momento como la principal enemiga de la paz social:

El hombre está mucho más expuesto a los embates de la envidia que los demás seres vivientes.[...] La envidia es parte constitutiva de la existencia humana, pero casi todas las culturas -por ejemplo, a través del *ethos* tribal- y todas las religiones han condenado la envidia y al envidioso. Siempre se les ha considerado como un peligro⁶²³.

De manera característica, las culturas nacidas en el universo arcaico (universo regido, según Girard, por el mecanismo del chivo expiatorio) han sabido interiorizar debidamente el miedo a la envidia como ingrediente esencial para la construcción de las normas sociales de convivencia. “El sentimiento de la envidia ha sido condenado en todas las lenguas y culturas, en todos los proverbios y leyendas de la humanidad”⁶²⁴. En este sentido, la condena de la envidia, presente en todas las culturas primitivas, contrasta con la ocultación moderna denunciada también por Girard:

Resulta altamente significativo comprobar que, coincidiendo poco más o menos con el inicio de nuestro siglo, se está produciendo una creciente represión del concepto de envidia en la literatura, sobre todo en la sociológica y en la filosófico-moral. En mi opinión, se trata de un auténtico proceso de represión⁶²⁵.

Sin embargo, en su análisis fenomenológico del hecho objetivo en cuestión, Girard ha

⁶²² *Ibid*, p.15

⁶²³ *Ibid*, p.23.

⁶²⁴ *Ibid*, p.16.

⁶²⁵ *Ibid*, p.25.

matizado mejor que Schoeck la relación entre los deseos humanos y la envidia. La envidia es, para el pensador aviñonés, uno de los estadios de la ascensión del deseo mimético. La emergencia de la envidia irrumpe cuando el contexto exterior es favorable, y ese contexto coincide con la ausencia de distancia social entre los sujetos. En el reino de la mediación interna, el deseo mimético puede ser llamado, sin margen de error, envidia. Esta fase de desarrollo del deseo es, de hecho, transitoria, pues anuncia la fase conflictiva de la rivalidad que tomará inmediatamente después su relevo en la secuencia mimética.

La envidia no tendría el poder propiamente inaudito que ostenta en las sociedades humanas, si los hombres no tendieran a imitar recíprocamente sus deseos. La envidia no es más que este préstamo recíproco de deseos, en condiciones suficientes de igualdad que aseguren el desarrollo de las rivalidades miméticas (VEOS:67).

La distancia social entre los sujetos (entre sujeto y mediador, diría Girard) es también el factor decisivo para Schoeck a la hora de medir (lo dice explícitamente) la “intensidad” de la carga envidiosa en las relaciones humanas. Es importante detenerse en este punto ya que, como se verá más adelante, este concepto de intensidad se revelará decisivo a la hora de conceptualizar terminológicamente el vocabulario político mimético:

Que el prójimo sea siempre un envidioso en potencia, y esto con tanta mayor intensidad y probabilidad cuanto más próximo se encuentra, es decir, cuanto más próximo nuestro sea, es uno de los datos más funestos, a veces cuidadosamente disimulado, pero siempre decisivo, de la existencia humana en todos los estadios de su cultura⁶²⁶.

Poco después, Schoeck vuelve a insistir y a clarificar esta idea de la intensidad envidiosa: “La intensidad de la envidia apenas si tiene nada que ver con la magnitud del valor envidiado; depende más bien de la distancia social entre envidiado y envidioso”⁶²⁷. No es casualidad que este enfoque coloque al sociólogo alemán en la mejor disposición para entender otro de los temas frecuentemente tratados en la obra de Girard: el de los hermanos

⁶²⁶ *Ibid*, p.17.

⁶²⁷ *Ibid*, p.21. Los ejemplos de aplicación de esta teoría sobre la envidia, de claras resonancias girardianas, se reproducen: “Una desigualdad enorme, que provoca admiración, sobre todo cuando encierra en sí algo realmente inalcanzable, despierta menos envidia que una desigualdad mínima, acerca de la cual puede pensar el envidioso: hasta ahí casi podría llegar también yo”. *Ibid*, p.41. “Apenas supieron comprender que el sentimiento de la envidia depende muy poco de la magnitud absoluta de la desigualdad entre los hombres o del grado del “lujo”. La función de la envidia es muy pequeña cuando lo que se pretende es que un príncipe, un jefe de Estado o un gran empresario modere sus absurdos dispendios, pero muy grande, en cambio, cuando, entre personas casi

enemigos y las prohibiciones culturales relativas a esta figura tan temida en el universo arcaico:

La etnología comparada no ofrece duda alguna acerca de la universalidad del fenómeno de la envidia entre hermanos. Acaso en algunas culturas haya sido un tanto reprimida, pero la mayoría de los pueblos primitivos han tenido aguda conciencia de este problema y se han refugiado con mucha frecuencia en notables tabúes para evitar lo peor⁶²⁸.

Parece, por consiguiente, que las similitudes y convergencias entre el planteamiento de Schoeck y el de Girard saltan a la vista. Faltaría, a partir de ahora, extraer las consecuencias políticas de esta teoría. Sin duda, el sociólogo alemán ha llegado mucho más lejos en este terreno que nuestro pensador franco-americano. La fase de la rivalidad mimética en Girard anunciaba, casi con carácter de necesidad causal, la etapa del conflicto y de la violencia. ¿Cómo se plantea este escenario Schoeck? A su entender, la misma noción de conflicto no es sino el envoltorio en el que acostumbra a enmascararse la realidad profunda (y oculta) de la envidia: “Comencemos por aclarar -afirma Schoeck- que ya la misma palabra o concepto de “conflicto” no es, en parte, sino un enmascaramiento del fenómeno de la envidia”⁶²⁹.

La cuestión de este enmascaramiento parece decisiva de cara a una proyección política del capital antropológico inexplorado de la envidia. Lo que sugiere Schoeck es que el conflicto ya representa una forma de ocultación. Y que la realidad ocultada es precisamente la raíz envidiosa de la oposición entre los hombres. Esto no quiere decir que Schoeck excluya tajantemente la posibilidad de una gradación de la envidia, al igual que lo hace Girard con su teoría del deseo mimético. De hecho, es el propio Schoeck quien escribe: “el conflicto es acción, actividad social. Una realidad intermedia, que abarca la envidia y el conflicto, podría ser la de ‘tensión’”⁶³⁰. Esta aclaración presenta un interés especial porque refleja la voluntad de traducir al ámbito político la terminología mimética girardiana. Mediante la lógica de la “intensidad”, podemos establecer un termómetro de la conflictividad humana que ayude a esclarecer no sólo la dinámica sino también la esencia y el origen de la conflictividad política. Schoeck, de hecho, lamenta (como Girard) que la perspectiva propia de las ciencias positivas

iguales, una de ellas ha avanzado un poquito más”. *Ibid*, pp.320-321.

⁶²⁸ *Ibid*, p.43.

⁶²⁹ *Ibid*, p.67.

haya arruinado el patrimonio, tan valioso, del saber arcaico sobre la envidia y la violencia, mutilando de este modo la perspectiva de conjunto que sólo una teoría de la envidia y del conflicto (integralmente considerados en sus relaciones inherentes) puede aportar:

Acaso la sustitución de la envidia por el fenómeno y el concepto de conflicto pueda explicarse, en parte, por la predilección de los sociólogos por los procesos observables desde el exterior. La envidia es un proceso silencioso y oculto, con frecuencia indemostrable.[...] El hecho de prestar una atención predominante al conflicto y a las situaciones conflictivas desemboca en el olvido o la poca atención prestada a otros numerosos procesos y fenómenos del contacto interhumano y de la sociedad, que pueden explicarse mediante la envidia y no mediante el conflicto. En efecto, la envidia puede repercutir tanto en el envidioso como en el envidiado que reacciona ante el envidioso, sin que por otra parte se den indicios o síntomas de conflicto. -Evidentemente, los motivos de la envidia pueden desembocar, tanto en el individuo concreto como en los grupos, en acciones y actitudes que se incluyen con toda razón en la sociología del conflicto. Pero no es lícito -aunque por desgracia así ocurre con frecuencia- confundir el conflicto o la agresión con la envidia, para acabar, al fin, por investigar tan sólo el conflicto, como si éste, y no la envidia, fuera el fenómeno auténtico⁶³¹.

Así, a partir de la creación del término “conflicto” se inicia una senda que será aprovechada posteriormente por determinadas ideologías políticas, que capitalizarán posteriormente este encubrimiento en una dirección o en otra. Las ideologías antipolíticas que proyectan la construcción utópica de un mundo ideal se caracterizan, de hecho, por aprovechar este capital de *méconnaissance* (concepto girardiano particularmente útil en la lógica de Schoeck). Podría decirse, en este sentido, que las utopías post-políticas o antipolíticas encuentran su base en esta negación antropológica de la realidad envidiosa del hombre. De hecho, así es como lo explica el propio Schoeck:

Las numerosas y bien intencionadas propuestas a favor de una “buena sociedad”, de una “sociedad totalmente justa”, adolecen, ya de entrada, de un planteamiento defectuoso, según el cual en la sociedad soñada no habría lugar para la envidia. Esta situación no puede darse nunca, porque -como puede demostrarse- el hombre encuentra siempre y necesariamente algo que envidiar. En la sociedad utópica, en la que todos tendríamos no sólo los mismos vestidos, sino también unos mismos rostros, el uno envidiaría al otro una supuesta y oculta actitud de espíritu que le permitiría alimentar ideas y sentimientos individuales bajo la máscara igualitaria⁶³².

⁶³⁰ *Ibid*, p.68.

⁶³¹ *Ibid*, pp.68-69.

⁶³² *Ibid*, p.28. Schoeck insiste en su denuncia de los proyectos utópicos. La “máscara igualitaria” encubre a la envidia proyectada al espacio político: “El denominador común de este descontento, de esta intranquilidad, es el

Schoeck concluye:

Dicho de otra forma: está irremisiblemente condenada al fracaso la idea de estructurar una sociedad en la que, mediante algunas reformas sociales, pueda eliminarse la envidia por completo⁶³³.

Precisamente por este motivo, la principal consecuencia del potencial político de la envidia no consiste en la realización de proyectos por su propia naturaleza imposibles. El efecto más decisivo y concreto de la envidia política es, para el sociólogo alemán, la creación de doctrinas y regímenes “igualitarios”. La idea de igualdad desliza la *méconnaissance*, detectada ya en la sustitución de la envidia por el término “conflicto”, hacia el terreno de las soluciones: así, el remedio para el “conflicto” (vaciado de su verdadero origen) sería la “igualdad” (considerada en su gloriosa legitimidad moral, y limpia, por tanto, de su verdadera y humillante inspiración). Lo “no dicho”, al igual que para el autor de “mentira romántica”, se apropia del vocabulario dominante y va progresando a través de distintas mutaciones terminológicas, colonizando finalmente el espacio del lenguaje político:

Cuanto más acusado y extendido se halla en una sociedad el temor a la envidia de los demás, tanto más fácilmente se dejará inducir esta sociedad por los políticos a buscar refugio en un Estado benefactor igualitario, sobre todo cuando se discute muy pocas veces en público acerca del problema de la envidia⁶³⁴.

Otro factor de proximidad entre la percepción de Schoeck y el análisis de Girard

impulso igualitario; la mayoría de los problemas vividos o imaginados por estos hombres se resolverían teóricamente en una sociedad donde prevaleciera la igualdad absoluta.[...] Pero la búsqueda utópica de una sociedad igualitaria apenas si puede proceder de otro motivo que de la imposibilidad de dominar la envidia propia o bien la envidia sospechada de otros semejantes, puestos en situaciones más desfavorables”. *Ibid*, pp.87-88. El encubrimiento político de la envidia ya fue detectado, según Schoeck, por otros ilustres pensadores. Lo significativo aquí es que la mentira romántica girardiana admite una variante política. La “igualdad democrática”, bajo el manto de su presunta legitimidad ética o religiosa, es uno de los productos más notables de esta realidad: “Acaso Kierkegaard haya sido uno de los primeros en advertir la capacidad de estructuración -o, por mejor decir, de desestructuración -que desde mediados del siglo XIX ha adquirido la envidia en la sociedad europea. Denunció ya entonces la suprema habilidad con que los envidiosos acertaban a camuflar sus sentimientos bajo expresiones lingüísticas que los presentaban como ‘modernos’, ‘adaptados a los tiempos’ y ‘democráticos’ “. *Ibid*, p.195.

⁶³³ *Ibid*, p.35.

⁶³⁴ *Ibid*, p.61. Las propuestas políticas “igualitarias” son fáciles de detectar. No pretenden tanto la elevación igualitaria de todos (cosa imposible, por otro lado) sino más bien la prohibición del estilo de vida “deseado” (otra referencia al lenguaje girardiano) por los envidiosos: “El núcleo del sentimiento de la envidia hace acto de presencia en el hecho de que el envidioso no pretende tanto tener lo que los otros tienen cuanto implantar una situación en la que nadie disfrute del objeto o del género de vida deseados”. *Ibid*, p.310.

(especialmente en *Mentira romántica*) se encuentra en dos ideas clave. La primera de ellas es la afirmación de la mayor “carga” mimética en la modernidad “igualitaria” (o, dicho de otro modo, la mayor “intensidad” del potencial envidioso que se traduce, en última instancia, en conflictividad política). Esta mayor “carga” se explica lógicamente por la desaparición de las fronteras sociales y la aproximación progresiva de los hombres y de las clases. No se trata tanto de la igualdad real entre los hombres, sino de la consciencia de esa igualdad, como ya demostró en su día Tocqueville. Los hombres se envidian porque se comparan. Para ilustrar este aspecto, el autor alemán cita la obra de Eugène Raiga, un estudioso y alto funcionario francés de la Europa de entreguerras, hoy completamente olvidado, que analizó en su día la lógica envidiosa y sus vínculos políticos:

Raiga ve que la envidia es una manifestación de la proximidad social: el tendero casi nunca se comparará con el millonario. Pero la época socialista igualitaria en la que Raiga se encuentra da a círculos cada vez más amplios la ilusión al menos de poder compararse todos con todos⁶³⁵.

En segundo lugar, el sociólogo alemán analiza concretamente la capacidad de la envidia para convertirse, bajo ropajes modernos, en catapulta para la delación y denuncia de determinados colectivos, considerados culpables de la situación padecida por los colectivos envidiosos. Lo interesante del análisis de Schoeck es que percibe que, en sus estadios inferiores, el encubrimiento de la envidia y la culpabilización de determinados colectivos es muy primitiva en relación con la posterior sofisticación de las ideologías políticas modernas. En un primer momento, los chivos expiatorios preferidos son mucho más vulgares (y precisamente por eso mucho más permeables al análisis correcto, es decir, más demostrativos de su verdadero origen) de lo que llegarían a ser en las posteriores racionalizaciones “científicas” del sentimiento envidioso. En cualquier caso, el hecho es que Schoeck, al igual que Girard, percibe la estrecha relación entre la prolongación política del sentimiento envidioso y la búsqueda de chivos expiatorios, que representan siempre la coronación del proceso descrito:

De una manera general, los sentimientos de envidia parecen orientarse hacia profesiones concretas, por ejemplo médicos, empresarios, panaderos (en la Revolución Francesa uno de los objetivos predilectos fueron las empresas y profesiones relacionadas con la producción de alimentos), o banqueros. Se requiere capacidad de abstracción para irritarse, en términos globales, contra los capitalistas, la clase

⁶³⁵ *Ibid.*, p.214.

media, etcétera. En la mayoría de los casos, no se sabe bien qué quieren decir estos términos. -La característica de la envidia de concentrarse en víctimas concretas inclina casi siempre a los políticos, agitadores y propagandistas a encaminar la cólera de los envidiosos hacia determinados chivos expiatorios: los cambistas, los judíos, los chinos, aunque lo que intentan en el fondo es suscitar la animadversión del pueblo -necesaria para sus fines políticos- contra todos los mejor situados, considerados en bloque⁶³⁶.

Para entender por qué se produce ese salto entre la envidia y la búsqueda de un origen para el mal padecido, o por mejor decir, por qué se produce la necesaria “causalidad” entre una realidad y otra, nos servirá la reflexión contenida en las líneas siguientes, que se apoya en el análisis de Nietzsche sobre los sentimientos modernos y la lógica culpabiliza Dora y legitimadora que los anima:

En conexión con esta idea, habla Nietzsche de la enorme misión histórica -como él dice- del sacerdote ascético en la sociedad, ya que actúa como modificador de la orientación del resentimiento, pues al hombre que sufre y que busca una causa de su sufrimiento, un causante o, por mejor decir, un causante sobre el que descargar las culpas, el sacerdote le dice que ciertamente hay un culpable, pero ese alguien eres tú mismo, eres tú el único responsable de lo que te acontece⁶³⁷.

Si se asume que, en la lectura nietzscheana, la función social del “sacerdote ascético” se atribuye al clérigo cristiano, la interpretación coincidiría con la lectura desacralizadora del cristianismo que opera en la obra de Girard (entendiendo la “lógica sagrada” como legitimación de la causalidad mágico-social)⁶³⁸. En efecto, la lectura ascético-cristiano funcionaría como interruptora del movimiento de las muchedumbres hacia la transformación sociopolítica del sentimiento envidioso. Y así cobraría sentido la advertencia nietzscheana: “El cristianismo ha hecho de la persona algo tan sagrado que ya es imposible sacrificarla”.⁶³⁹ La comprensión nietzscheana de la revolución evangélica en el plano social encajaría plenamente con su rotunda posición anticristiana y con su titánica voluntad restauradora del

⁶³⁶ *Ibid*, p.312.

⁶³⁷ *Ibid*, pp.205-206.

⁶³⁸ En cualquier caso, la lógica de la “causalidad diabólica” (arcaica en su formulación más nítida, pero universal en su realidad antropológica) merecerá, en otro momento, un análisis más detallado, ya que en la obra de Schoeck sólo encontramos referencias aisladas. Otros autores, como el historiador León Poliakov, han hecho de esta realidad de la causalidad diabólica nada menos que la matriz misma de su análisis historiográfico de las principales persecuciones históricas, antiguas y modernas. Se volverá a ello en su momento. Pero era recomendable reseñar aquí brevemente la concatenación entre la envidia y sus posteriores consecuencias en el tablero político-mimético.

⁶³⁹ Ref??

universo mítico-sacrificial, tal y como la interpretación de Girard ha resaltado en distintas ocasiones⁶⁴⁰.

También para la visión del sociólogo alemán, el cristianismo destaca por su particular penetración a la hora de interpretar correctamente la raíz de los conflictos que separan a los hombres. Al igual que Girard, Schoeck considera que la ética del Nuevo Testamento ha sabido frenar la lógica conflictiva de la envidia, propiciando un universo no sólo más apto para la convivencia sino también más inclinado a favorecer una creatividad personal menos amenazada por la envidia circundante. Para hacerlo, el cristianismo no ha tenido que recurrir, a diferencia del universo arcaico o primitivo, al mecanismo del chivo expiatorio. La moral interior del cristianismo ha sabido apaciguar los instintos envidiosos de la condición humana. Ahora bien, la interpretación de ese mensaje ha sufrido, con el paso del tiempo, una usurpación muy característica de la mentalidad moderna. Esta usurpación, que encaja con la percepción del satanismo moderno según la interpretación girardiana, coincide en muchos aspectos con la lectura de Max Scheler en “El resentimiento en la moral”. Para Schoeck, como para Scheler, el altruismo moderno es una perversión de la ética cristiana del Nuevo Testamento:

La ética enseñada en el Nuevo Testamento quería asegurar la diferenciada existencia humana en un mundo que estaba lleno de envidia y no podía transformarse en una sociedad igualitaria. Una sociedad en la que ha desaparecido todo motivo de envidia no necesitaría el mensaje moral de la cristiandad. [...] En tales casos el Nuevo Testamento se dirige casi siempre al envidioso, exhortándole a aceptar como hombre maduro y como cristiano la desigualdad de su prójimo. -Fue mérito histórico de esta ética cristiana haber estimulado y protegido en Occidente, precisamente mediante esa represión de la envidia, la fuerza creadora humana, y hasta haberla quizás potenciado hasta los niveles actuales. -Mediante una perversión de esa ética logró empero el envidioso retorcer el mensaje para sus propios fines [...]. [...] - Pero también aquí han logrado los envidiosos usurpar el mensaje del Nuevo Testamento: poco a poco se fue secularizando esta enseñanza, hasta llegar al fin a creer que se había recibido la misión de forjar la nivelación ya en este mundo.(...) Esta doctrina no es más que un escamoteo del Nuevo Testamento, aparte de que una consecución de la sociedad igualitaria privaría de todo contenido a la ética del cristianismo⁶⁴¹.

Este pasaje ofrece un esbozo interpretativo muy elocuente para entender la íntima

⁶⁴⁰ R. Girard, “Nietzsche contre le Crucifié”, en *La voix méconnue du réel*, Grasset, Paris, 2002, pp.149-180.

⁶⁴¹ H. Schoeck, *La envidia y la sociedad*, op.cit., pp.142-144.

conexión entre la ética del Nuevo Testamento, su usurpación envidiosa y su transferencia política a ideologías igualitarias antipolíticas y utópicas. Schoeck entiende (y éste es uno de los mensajes principales de su obra) que la civilización occidental representa fundamentalmente el triunfo progresivo de la sociedad ante la amenaza siempre presente de la lógica envidiosa. La sociedad progresa en sus permanentes batallas contra la envidia. “Cuanto más posible le resulte, tanto a las personas privadas como a los titulares del poder político de una determinada sociedad, actuar como si no existiera la envidia, tanto mayor será, en términos generales, el crecimiento económico y el número de innovaciones en el seno de dicha sociedad”⁶⁴². En este análisis puede percibirse, tal vez, una cierta forma de optimismo social que, quizá, no sea compatible del todo con el pesimismo antropológico girardiano (y mucho menos con sus lecturas apocalípticas). Schoeck parece confrontar a los malvados envidiosos con los inocentes y pacíficos hombres que han sabido superar la lógica conflictiva de la envidia. Este maniqueísmo ha sido denunciado por uno de los mejores intérpretes de la teoría mimética⁶⁴³. En efecto, la antropología del deseo mimético no absuelve a un sector de la humanidad de su tendencia emulativa. El mimetismo es universal. Cabe, sí, reorientarlo positivamente en un sentido no conflictivo. A estos efectos, el papel de la verdadera trascendencia se antoja fundamental.

Una de las ideas principales que retendremos tras este breve recorrido de la obra de Schoeck es la capacidad de la envidia para transferirse al espacio político. Por supuesto, esta “transferencia” no se produce sin las debidas mutaciones ideológicas, mutaciones que se explican en gran medida por la progresiva sofisticación del encubrimiento de la envidia. Las ideologías políticas juegan, en este sentido, un papel protagonista, toda vez que enmascaran la matriz envidiosa de la que proceden y ofrecen, en su lugar, un pretexto legítimo y “racional”. Las luchas entre los envidiosos y los envidiados, el equilibrio entre el potencial de la envidia y el miedo ante la envidia, producen las más significativas transformaciones sociales y terminan por proyectarse en el campo político. Por ejemplo, Schoeck interpreta el ascenso y triunfo del nacionalsocialismo gracias a la lógica y dinámica de esta estructura antropológica esencial:

Con mucha frecuencia, un partido político ya constituido se ofrece como órgano ejecutivo de la envidia.

⁶⁴² *Ibid*, p.27.

⁶⁴³ P. Dumouchel, “A Mimetic Rereading of Helmut Schoeck’s. A Theory of Envy”, en *The Ambivalence of*

-El nacionalsocialismo se hizo con el poder en Alemania a base de promesas dirigidas a los envidiosos.[...] Todo partido o grupo que se alza con el poder crea forzosamente nuevos privilegiados que, a su vez, se sienten interesados por una ideología que hace de nuevo “soportables” las desigualdades económicas.[...] Lo que se llama cultura en sentido estricto, alta cultura, sólo surge allí donde se ha conseguido interceptar la envidia ante el distinto modo de ser de una minoría merced a una serie de ideas, cualesquiera que sean⁶⁴⁴.

Tras este breve itinerario en la obra principal de este insigne sociólogo, creemos haber logrado señalar las indudables convergencias entre su planteamiento y el de la teoría mimética. Lo más decisivo, a nuestro entender, es haber planteado el potencial heurístico de la antropología mimética a la hora de profundizar en un estudio de la política que no incurra en las mistificaciones pseudocientíficas y encubridoras de la envidia.

Gonzalo Fernández de la Mora

Otro de los más relevantes estudios sobre la vinculación entre el sentimiento de la envidia y la política se encuentra en la obra del pensador conservador español Gonzalo Fernández de la Mora, y especialmente en su obra más explícita sobre el tema, cuyo título refleja la síntesis principal de su mensaje: *La envidia igualitaria*⁶⁴⁵.

La antropología que inspira la obra de Gonzalo Fernández de la Mora no es, empero, totalmente coincidente con la antropología mimética. Si bien es cierto que el diplomático español subrayó la lógica “comparativa” que preside todas las relaciones humanas⁶⁴⁶, lo cierto es que no otorgó al mimetismo un valor universal y definitivo. “El hombre es, como los primates, un animal imitativo”⁶⁴⁷, sentenció. Pero pareciera como si el mimetismo se inscribiese en una especie de etapa infantil de la evolución natural de la humanidad. El teórico del crepúsculo de las ideologías parece coincidir con Schoeck en que las sociedades

Scarcity and Other Essays (Studies in Violence, Mimesis, & Culture), Michigan State University Press, 2014.

⁶⁴⁴ H. Schoeck, *La envidia y la sociedad*, op.cit., pp.252-253.

⁶⁴⁵ G. Fernández de la Mora, *La envidia igualitaria*, Planeta, Barcelona, 1984.

⁶⁴⁶ Fernández de la Mora entiende que es imposible para el hombre hacerse una idea completa de sí mismo y de su propia identidad sin compararse con los demás. “En el proceso lógico previo al sentimiento hay un punto de inflexión decisivo: la comparación del envidioso con el envidiado. Este contraste interpersonal es consustancial al hombre. Cada cual necesita una idea de sí mismo y, cuando vive en sociedad, esa idea la elabora comparándose principalmente con sus prójimos. Este contraste le permite saber si es alto o bajo, fuerte o débil, feo o hermoso, inteligente o necio, etcétera. Y al mismo tiempo que se mide, como no hay dos hombres iguales, se ve en relaciones de inferioridad o superioridad. Todos nos identificamos y nos situamos respecto a los demás”. G. Fernández de la Mora, *La envidia igualitaria*, op.cit., pp.108-109.

avanzadas representan siempre un triunfo ante los obstáculos planteados por la envidia mimética.

Si el humano adulto continuara siendo estrictamente imitativo, la especie se estabilizaría como la de los otros animales superiores, y no habría progreso. Cada generación repetiría lo anterior. Pero lo propio de la madurez es ir más allá de lo visto y oído; es crearse asimismo, asumir e innovar. Esta es la causa de la aceleración de la historia. -En la raíz del sentimiento igualitario hay un primer momento mimético que enlaza con las tendencias infantiles: tener, hacer o ser lo mismo que el otro. El fenómeno se articula perfectamente con la evolución natural. Lo patológico es que el instinto de imitación degenera en expropiatoria voluntad de hurto o en destructor deseo de que el otro no sea más, no haga más o no tenga más⁶⁴⁸.

Lo que parece que Fernández de la Mora está señalando no es tanto el mimetismo sino más bien la vertiente envidiosa en que dicho mimetismo puede traducirse. De este modo, se podría decir que el mimetismo se presenta siempre como estructura antropológica fundamental en toda situación y sociedad humanas. Cosa distinta es que dicho mimetismo tenga que declinarse necesariamente en su vertiente envidiosa, que es la que merece los mayores reproches en el análisis de Fernández de la Mora. En todo caso, el exministro español dejó ciertas huellas de una concepción antropológica cercana a la girardiana, especialmente en sus referencias a la motivación humana en los deseos miméticos. “Sólo se desea el bien conocido y, por esa razón, tendemos a desear lo que no poseemos y suponemos que está haciendo feliz al prójimo. La superior felicidad ajena, en cuanto conocida, es una fuente principal de deseos, y todo anhelo pendiente produce desazón”⁶⁴⁹. “La aspiración básica del hombre no es simplemente la de incrementar su patrimonio exterior para acrecentar su poderío. Hay una sucesiva profundización de los deseos”⁶⁵⁰.

Asimismo, Fernández de la Mora coincide con Girard en la decisiva influencia del deseo como palanca potenciadora de la evolución cultural de la humanidad:

Sin el pesar de la relativa inferioridad personal la evolución cultural de nuestra especie habría sido lentísima.[...] El deseo es la energía básica de la evolución humana,[...]. El que no desea se sustrae al

⁶⁴⁷ *Ibid*, p.230.

⁶⁴⁸ *Ibid*, p.230 -231.

⁶⁴⁹ *Ibid*, p.143 -144.

⁶⁵⁰ *Ibid*, p.146.

dinamismo creador de la naturaleza⁶⁵¹.

Este deseo que dinamiza la progresión cultural del hombre se formula en términos muy cercanos a los ofrecidos en la antropología mimética. Se trata de un deseo “de ser”, esto es, de un deseo “metafísico”:

Lo que nos va distanciando de los animales inferiores es la tensa voluntad de ser más.[...] Esta ubérrima pulsión es la que nos dio el fuego, la ciudad, la ciencia y las normas. Todo lo grande en la historia procede de esa tendencia que suele conducir a superarse a sí mismo y a los demás y que es, por tanto, radicalmente desigualatoria, aunque, a la larga, sea enriquecedora para otros. Autoperfección y emulación son las dos expresiones del “ser más”⁶⁵².

Lo interesante es analizar los distintos desarrollos de este potencial del hombre como deseo metafísico. Fernández de la Mora parecía querer denunciar la envidia como una de las posibles derivaciones de esta energía original. En efecto, el diplomático español va a plantear tres posibles alternativas a la solicitud del deseo metafísico, que se presentarán como tres posibles respuestas de la libertad humana ante el desafío de la imitación comparativa que define su más íntima naturaleza. La envidia se presentará así como la vertiente negativa de esa potencia primera. Por el contrario, la emulación ofrecerá una alternativa positiva o “creadora”.

El dolor de ser menos puede dar lugar a tres actitudes principales: una, positiva, que es el esfuerzo para alcanzar lo deseado; otra, neutra, que es la aceptación del déficit felicitario; y, otra, negativa, que es el deseo de que el prójimo pierda el bien que deseamos. La primera es la emulación y la tercera es la envidia.[...] La encrucijada se sitúa en ese punto: luchar por ser más o simular la inferioridad o abandonarse a la envidia⁶⁵³.

La casuística planteada por el pensador conservador hispano cuestiona la necesaria unidad de base que se afirma con mayor nitidez en el planteamiento mimético girardiano. En efecto, al igual que sucedía en Schoeck, la envidia no puede nunca presentarse como un mal endémico en sí, sino más bien como una derivación de una estructura originaria principal. Fernández de la Mora parece señalar a la envidia como una de las posibles respuestas a la inferioridad padecida (“el dolor de ser menos”) y no como una consecuencia necesaria de la

⁶⁵¹ *Ibid.*, p.144.

⁶⁵² *Ibid.*, p.146.

⁶⁵³ *Ibid.*, p.144.

voluntad imitativa que preside todo comportamiento humano. El deseo metafísico no puede desvincularse del deseo mimético. De hecho, la dimensión “metafísica” de la envidia es negada frontalmente por Fernández de la Mora, rebajándola como una mera “enfermedad”. La envidia no sería así una modalidad de la naturaleza mimética del hombre sino más bien la consecuencia de una frustración insuperable. El deseo “de ser más” sería, de este modo, una característica exclusiva de la emulación entendida como superación de sí mismo apoyada en la alteridad consustancial de la condición humana. La emulación buscaría la superación y la jerarquía resultante sería el marco aceptable de las relaciones humanas. Por el contrario, la incapacidad “metafísica” del envidioso se convertiría en voluntad permanente de “igualación”:

El deseo de neutralizar la desazón de la propia inferioridad mejorando la marca del prójimo es la emulación. En cambio, la envidia induce a tratar de anular la pena ocasionada por la frustración propia rebajando al otro. La emulación mueve a elevarse, y la envidia a desmochar. En el envidioso no hay la intención dominante de ser más, sino que el otro sea menos; no hay voluntad de superación, sino más bien de igualación⁶⁵⁴.

En otro orden de cosas, Fernández de la Mora no parece atribuir demasiada importancia al contexto exterior, esto es, a la distancia social que separa a los sujetos poseídos por el deseo de ser. Tal vez debamos buscar en esta laguna la esencial diferencia valorativa que han merecido respectivamente, en la obra de Fernando de la Mora, la envidia y la emulación. Esta distancia podría ofrecer una luz más potente a la hora de interpretar debidamente las distintas respuestas planteadas por el teórico conservador a ese “déficit metafísico” a partir del cual nacen dichas actitudes, emulativa y envidiosa, en sus respectivos extremos. Como es sabido, esta es una de las claves principales de la dinámica del deseo mimético según Girard. La imitación y el deseo son elementos “estructurales” de la antropología mimética, mientras que la distancia social es un elemento “coyuntural” de dicha teoría. Pero la dinámica del deseo mimético no puede desvincularse de esa coyuntura exterior. Antes al contrario, dicha coyuntura determina el movimiento y el desenlace de la dinámica mimética. Y este factor no parece encontrar cobijo en la interpretación de Fernández de la Mora, pese a algunas referencias aisladas en sentido contrario⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ *Ibid*, pp.96 -97.

⁶⁵⁵ “Siguiendo al estagirita se repite que se envidia a los “cercaños y semejantes”, concretamente, a los hermanos, los parientes, los próximos, los del mismo oficio o clase”. *Ibid*, p.110. Pese a esta referencia

En cualquier caso, la emulación, que merece el elogio de la interpretación en *La envidia igualitaria* (frente a su polo opuesto, la envidia), está tan marcada por la presencia del deseo metafísico como para determinar necesariamente su origen y dialéctica. La emulación es una consecuencia del “deseo de ser más”. Es una consecuencia también de la antropología que define al hombre como ser-a-ser. En este sentido, no se trata de una cualidad especial o diferencial de ciertos tipos humanos superiores. Es una característica extensiva a toda la condición humana:

La emulación no es una actitud heroica, sino ordinaria, porque procede de un impulso radical de la especie, el de ser más.[...] A diferencia del resto de la naturaleza, el hombre no “es” simplemente, sino que “quiere ser” esto o aquello.[...] -A pesar de la pluralidad de quehaceres concretos, todos los hombres coinciden en una vocación radical y específica que nadie ha subrayado con el debido énfasis: quieren “ser más”⁶⁵⁶.

La coincidencia, en este sentido, con la antropología mimética es clara. De hecho, Girard ha destacado en varias ocasiones que el materialismo es una versión muy habitual de la “mentira antimimética”. Al pretender que los hombres sólo desean objetos ocultamos la verdadera raíz de sus deseos. Del mismo modo, Fernández de la Mora destaca que “una de las maneras de ser más sea ‘tener más’ ”⁶⁵⁷. La mentira “materialista” es incapaz de explicar la creciente insatisfacción de los hombres pese a disfrutar de progresivos niveles de bienestar material. Tal vez esto responda a la pregunta de Kolakowski, apuntada en un capítulo anterior de este trabajo: “¿Por qué está tan difundido el malestar en el bienestar de la modernidad?”. La antropología mimética (en esto totalmente coincidente con la sociología de Tocqueville) contribuye a esclarecer por qué el materialismo productivista no redunde en la mayor felicidad de los hombres, y por qué, asimismo, la creciente igualdad entre ellos no alivia las tendencias igualitarias envidiosas, sino todo lo contrario.

Una vez realizadas estas consideraciones metafísicas y antropológicas sobre la naturaleza de la envidia y la emulación, conviene recentrar la reflexión en la proyección

aristotélica, Fernández de la Mora parece considerar el “conocimiento del otro”, y no la distancia con él, como factor fundamental de la comparación envidiosa. “La condición esencial de la envidia no es una contigüidad física, sino mental; no es la coexistencia, sino el conocimiento”. *Ibid*, p.111.

⁶⁵⁶ *Ibid*, pp.144-145.

⁶⁵⁷ *Ibid*, p.146.

política de estas actitudes humanas. El mismo maniqueísmo de la reflexión de Schoeck, que separaba su análisis del unitarismo mimético girardiano, se percibe también, *mutatis mutandis*, en la posición final de Fernández de la Mora. “La deletérea envidia igualitaria - escribe- dicta las páginas oscuras de la historia; la jerárquica emulación creadora escribe las de esplendor”⁶⁵⁸. “En lugar de la tóxica envidia igualitaria, la creadora emulación jerárquica”⁶⁵⁹. Con esta última frase cierra su obra, lo cual permite deducir el peso que el autor ha querido atribuir a esta dicotomía moral y social en la conclusión definitiva de su análisis. La envidia igualitaria estaría en el origen de los comportamientos sociales más disolventes. Por el contrario, la emulación fundamentaría la unidad de las sociedades garantizando este modo la convivencia y la jerarquía pacífica. Hasta aquí, el planteamiento de nuestro autor no se separa necesariamente del registrado en la teoría mimética. A lo sumo, aporta una valoración que no sería incompatible con ella. El punto de fricción aparece en el momento en que se presenta a la envidia como incompatible con la rivalidad. La envidia no sería de este modo una forma de relación conflictiva con el otro, sino una justificación para mantenerse en soledad, en la medida en que el envidioso no está dispuesto a medirse con los demás para conquistar su genuina identidad. Por eso la envidia sería negación “del deseo de ser”, plasmación en última instancia de la incapacidad metafísica inherente a los espíritus más débiles:

¿Por qué se acude a la deletérea envidia y no a la creadora emulación? Porque esta última no acentúa la división, que es lo que conviene a la polarizada clase política. La emulación distribuye las energías a lo largo de todo el grupo y no mueve a la formación de facciones incompatibles.[...] Por el contrario, la envidia enfrenta al inferior con el superior; distancia, divide.[...] La emulación necesita del otro, mientras que la envidia separa al envidiado de los demás, y él mismo se aísla progresivamente de su mundo. La envidia no despierta rivalidad y ejemplaridad, sino incompatibilidad y soledad⁶⁶⁰.

La reflexión de Fernández de la Mora se nos antoja parcialmente contradictoria. En efecto, no llega a entenderse cómo la envidia “divide” si no “despierta la rivalidad”. La única “división” que sería compatible con esta formulación es la “división” entendida como alejamiento, separación, aislamiento y distanciaci3n, no la divisi3n entendida como conflicto, tensi3n u oposici3n. Pero efectivamente si esto es así no podr3a aceptarse la tesis de Schoeck

⁶⁵⁸ *Ibid*, p.232.

⁶⁵⁹ *Ibid*, p.235.

⁶⁶⁰ *Ibid*, p.127.

y la de Girard a la hora de plantear el potencial conflictivo de la envidia en el ámbito político. La envidia sería más bien, según Fernández de la Mora, una potencia disgregadora, disolvente o desestructuradora. El “desorden” provocado por la envidia no se debería, como en Girard y Schoeck, a la tensión conflictiva y, en última instancia, violenta, sino a la separación de los elementos orgánicos y vitales que componen una comunidad dinámica. De hecho, el pensador español cuestiona directamente el planteamiento de Schoeck:

Así como el dolor y el placer son sentimientos solitarios, la envidia y los celos requieren la sociedad como *conditio sine qua non*; no la crean, la necesitan. -La envidia no es el origen de la sociabilidad, pero ¿no servirá para vertebrar la convivencia? ¿Será una forma involuntaria y sacrificada de servir a los demás? Según Schoeck, sin la envidia no podría organizarse ninguna sociedad porque ella es el motor de la mutua y espontánea supervisión que unos ciudadanos ejercen sobre otros, o sea, del control social. Esta tesis implica una serie de hipótesis que me parecen infundadas⁶⁶¹.

De acuerdo con esta lectura, la envidia toma asiento en la sociedad, porque sin ella no podría surgir. Pero la consecuencia de su emergencia es la ruptura misma del vínculo que la origina. “Es cierto que no hay envidia donde no hay convivencia; pero es falso que la convivencia sea posible gracias a la envidia. El sentimiento envidioso no une, sino que separa, no es sociable, sino antisocial”⁶⁶². Lo que, a nuestro entender, le falta al planteamiento del diplomático español es precisamente la unidad en la ambivalencia que sobresale en la teoría mimética girardiana. Fernández de la Mora caracteriza a la envidia como “antisocial” al tiempo que destaca su origen “social” y no alcanza a resolver esta dicotomía en una síntesis superior. Girard no tendría problemas en aceptar esta doble modalidad de la envidia y, de hecho, vería en ella la naturaleza misma de su carácter benéfico y maléfico. La envidia genera “desorden”, como perciben Fernández de la Mora y Schoeck, pero también genera la base del “orden”, aunque el teórico conservador no pueda reconocerlo precisamente por moverse su pensamiento en la dicotomía lógica de la exclusión de los contrarios. Pero esta “lógica” no es de ninguna ayuda a la hora de penetrar el fundamento mismo de la dinámica circular de crisis y re-fundación que caracteriza a las comunidades humanas. Por supuesto, la clave para entender esta contradicción insuperable a los ojos de Fernández de la Mora es el mecanismo del chivo expiatorio. En él se concentran y transforman las dos modalidades aparentemente inconciliables de lo benéfico y lo maléfico, del veneno y del remedio en la figura central del

⁶⁶¹ *Ibid*, pp.117-118.

⁶⁶² *Ibid*, p.119.

pharmakos. A la luz de estas consideraciones se entiende por qué, tanto Schoeck como Fernández de la Mora, tienen razón a su manera. Cada uno de ellos ilustra un aspecto de la realidad del deseo mimético y de su proyección social. Pero sus respectivas lecturas no terminan de desarrollar todas las implicaciones antropológicas contenidas en el núcleo de la teoría mimética. Y, sin embargo, las dos posiciones son de gran valor a la hora de declinar las consecuencias de la antropología mimética en el terreno político.

En efecto, al igual que sucede con Schoeck, la proyección político-ideológica de la envidia ocupa gran parte de los análisis de Fernández de la Mora. La cuestión no deja de resultar contradictoria, habida cuenta de los presupuestos en los que se apoya la peculiar teoría de la envidia del pensador español. “Un sentimiento tan constitutivamente antisocial -se pregunta Fernández de la Mora- ¿en qué medida cabe utilizarlo como aglutinante político?⁶⁶³”. La dicotomía envidioso-envidiado se utiliza, al igual que para el sociólogo alemán, como base antropológica de una transferencia a escala política. Así, se produciría una “alianza de envidiosos” para “llevar a término las acciones negativas contra los envidiados”. Entre estas acciones encontraríamos algunas “indirectas” como la “devaluación, el desprestigio, y la calumnia”. Otras serían “abiertas y directas”, como “la agresión y la expropiación”⁶⁶⁴. Cabría preguntarse por qué esta transferencia admite esta doble modalidad de los sentimientos envidiosos originarios. Dicho de otro modo, ¿por qué no siempre pueden producirse acciones abierta y directamente “agresivas”? Esta “agresividad” parecería, en principio, más compatible con la prolongación mimética del deseo en la rivalidad, y justificaría la emergencia de un conflicto político fundamentado en la tensión mimética envidiosa. Pero Fernández de la Mora parece insinuar que el camuflaje, el encubrimiento o el enmascaramiento de la envidia resultan productos políticos muy habituales en el comercio de las ideas. En esto, el análisis parece coincidir también con Schoeck, aunque el sociólogo alemán sugería que el encubrimiento se realizaba más eficazmente a medida que la justificación moral de la envidia adquiría mayor sofisticación. Por el contrario, Fernández de la Mora reflejaría más bien los efectos sociales indirectos o desviados producto de la proyección de la carga de un resentimiento reprimido: la devaluación, el desprestigio y la calumnia. En cualquier caso, en todas estas manifestaciones del sentimiento envidioso se produce un salto desde la interioridad psicológica hacia la exterioridad social. A esto

⁶⁶³ *Ibid*, p.127.

⁶⁶⁴ *Ibid*, pp.127-128.

llamamos propiamente “transferencia”.

La proyección social de la envidia (esto es, la transferencia) admite una modulación ideológica que coincide con la sofisticación moral denunciada por Schoeck o Max Scheler. El “enmascaramiento ideológico” se proyecta preferentemente en fórmulas sociales investidas de la necesaria autoridad moral, como la justicia o la igualdad. “El igualitarismo es el opio de los envidiosos, y los demagogos son los interesados inductores de su consumo masivo”⁶⁶⁵, dice Fernández de la Mora. El análisis que se contiene en el párrafo siguiente es altamente indicativo de una línea argumental que se desarrollará más adelante, y tiene además el interés de apuntar a uno de los autores más relevantes para entender esta lógica profunda: Wilfredo Pareto.

El demagógico fomento de la envidia, como cuanto se refiere a ese sentimiento inconfesable, no se realiza de modo franco, sino encubierto. Un enmascaramiento muy actual de la envidia colectiva es la llamada “justicia social”. ¿En qué consiste esta argumentación ideológica o, como diría Pareto, derivativa? Se sienta el postulado de que una sociedad es tanto más justa cuanto más iguales son sus miembros en preparación, posición y patrimonio; y se añade que se va a luchar sin descanso por esa “justicia”. Evidentemente, el atractivo del axioma y del programa es insuperable para los envidiosos, puesto que se les promete suprimir la inferioridad inasimilada que les desazona. La igualdad es la promesa paradisíaca para el envidioso, el aliciente definitivo⁶⁶⁶.

La posibilidad de esta “transferencia ideológica” debe basarse necesariamente en una posibilidad contenida en el propio sentimiento de la envidia. De hecho, la catalogación de la envidia como mero “sentimiento” disimula otro de los elementos más notables de su naturaleza. En efecto, como supo detectar Fernández de la Mora, la envidia posee una alta capacidad de racionalización.

La envidia es un sentimiento y, por tanto, algo que no pertenece al estrato superior; es, además, de una universalidad tal que se ha llegado a sostener que es una inclinación instintiva de la especie humana. Sin embargo, la envidia es el más racionalizado de los fenómenos afectivos, el que posee un correlato mental más refinado y complejo⁶⁶⁷.

⁶⁶⁵ *Ibid*, p.129.

⁶⁶⁶ *Ibid*, p.128.

⁶⁶⁷ *Ibid*, p.94.

Surge el interrogante sobre la razón de ser de esta paradójica coexistencia del sentimiento y la razón en la constitución íntima de la envidia. En realidad, la respuesta no parece tan misteriosa. En efecto, la envidia es el sentimiento más humillante de entre todos los que afligen a la condición humana. Ni siquiera en esta nuestra época de “liberación” y de “orgullo” los envidiosos han conseguido expresar abiertamente sus tendencias. ¿A qué se debe esta represión? No parece que pueda culparse de ello a ninguna institución patriarcal. La envidia humilla especialmente en la era de la autoproclamada autonomía humana porque refleja precisamente aquello que la modernidad antropológica condena con la mayor energía: los vínculos, la heteronomía, la alteridad insuperable de nuestra propia identidad. El envidioso, además de tener que “confesar” su dependencia con el otro (pecado supremo para el hombre endiosado), tiene que reconocer que dicha relación, además, no queda exonerada por ninguna justificación moral altruista. El envidioso se alegra del mal ajeno y se entristece por el bien del otro. Reprimir ese sentimiento se vuelve, por tanto, una necesidad insoslayable. Primero, para preservar la ficción de nuestra autonomía⁶⁶⁸. Y en segundo lugar, para cultivar nuestra reputación moral en la época de los valores sociales laicos, expresión de la monstruosa deformación de la ética del Nuevo Testamento, como supo observar magistralmente Chesterton en su célebre apotegma: “el mundo moderno está lleno de virtudes cristianas que se han vuelto locas”.

Por todas estas razones, se desprende naturalmente la necesaria vinculación de causalidad que liga al sentimiento de la envidia con su expresión exterior racionalizada y deformada. Toda transferencia socio-política de la envidia obedece a esta lógica inevitable. La “envidia política” debe sufrir imperativamente este proceso de “legitimación ideológica”. En este sentido, Fernández de la Mora distingue entre una envidia meramente “privada”, que debe encerrarse en el círculo de la intimidad introspectiva y finalmente resentida, y una “envidia pública” que puede purificarse gracias a la mediación de agentes sociales que favorecen la proyección exterior y pública:

Por el número de sujetos, hay la envidia individual o privada, y la compartida o pública. Esta última requiere un cierto grado de intercomunicación y liderazgos declarados o encubiertos. La envidia pública no puede propagarse ni organizarse sin una cierta exterioridad; pero como el sentimiento es

⁶⁶⁸ En este punto, los análisis de Girard sobre la mentira romántica en literatura parecen insuperables. A ellos habría que sumarles las consideraciones de Nietzsche y de Scheler sobre el resentimiento. El resentimiento se presenta también como el precio interior a pagar por la imposibilidad de la expresión exterior de la envidia.

inconfesable necesita una legitimación enmascarada que suele ser una ideología igualitaria, de apariencias ya caritativa, ya justiciera. La envidia individual puede ser simplemente secreta, pero la colectiva tiene que ser hipócrita⁶⁶⁹.

Pese a no disponer de la oportuna teoría girardiana de la “mediación social” (en su triple modalidad, interna, externa y doble), Fernández de la Mora parece percibir que la intensidad de la envidia es variable en función de los distintos contextos históricos, y esto a pesar de que se trata de un sentimiento declaradamente universal. “Si se prescinde del sentimiento envidioso, la historia resultaría inexplicable a partir de la revolución de 1789 y, sobre todo, a partir del manifiesto comunista de 1848”⁶⁷⁰, afirma. De este modo, la sociología de la envidia se beneficiaría sobremanera de la integración de las variables circunstancias exteriores que modulan el peso de la carga mimético-envidiosa que se “transfiere” al espacio social y político. Fernández de la Mora parece intuir que la “carga envidiosa” crece paulatinamente en las sociedades modernas⁶⁷¹. A juzgar por algunas referencias aisladas conetnidas en su obra, el peso de la “carga envidiosa” dependería, en gran medida, del tamaño o extensión de las relaciones sociales⁶⁷². Este elemento de análisis coincide, parcialmente, con la insistencia girardiana a la hora de situar en los escenarios de mayor indiferenciación social los momentos de irrupción de las crisis miméticas que desembocan en la aparición de las turbas asesinas. Pero, más allá de las lamentaciones anti-igualitarias de Fernández de la Mora, no parece que pueda encontrarse en su obrav orientación metodológica alguna a la hora de esclarecer esta problemática.

En cambio, es posible identificar otra valiosa aportación que facilita la convergencia con el análisis característico del paradigma mimético. Del mismo modo que Schoeck señalaba la característica culminación de la envidia en la búsqueda de chivos expiatorios, Fernández de la Mora enriquece y afina la intuición del sociólogo alemán al detectar al verdadero agente intelectual que facilita esta transición. Así sería la lógica de la “explotación” la que expresaría de forma ideológicamente privilegiada aquella “oscura causalidad” que define la

⁶⁶⁹ *Ibid*, p.100.

⁶⁷⁰ *Ibid*, p.129.

⁶⁷¹ “De todo ello se deduce que, a medida que un pueblo se moderniza y civiliza, se refuerza la potencialidad negativa de la envidia y se intensifica su peligrosidad sociobiológica. La envidia era menos anuladora de los grandes hombres en la Europa del siglo XVI que en la del XX”. *Ibid*, p.136.

⁶⁷² “La eficiencia de la envidia es, pues, mayor en la sociedad que en la escuela, y mayor en la escuela que en la pareja; cuanta más extensión, superior negatividad. Por eso la envidia social es la de máxima potencia demoledora”. *Ibid*, p.135.

supervivencia, bajo disfraces pseudocientíficos, de la mentalidad arcaica primitiva. La teoría de la “explotación” es la deformación ideológica del impulso primitivo presente en las regiones superiores de la rivalidad mimética y la violencia indiferenciada. En la explotación se expresa, de forma reprimida por la necesaria racionalización antes señalada, la misma causalidad mágica o diabólica que regía en el universo mítico-sacrificial. Aparece así un factor clave para interpretar debidamente la dialéctica inherente a la “envidia política”:

Una primera deducción de ese concepto *ad hoc* de la justicia es que quienes se encuentran en posiciones de superioridad son explotadores inicuos y que el que se siente en una situación de inferioridad es un explotado inocente. Este corolario suena como música celestial al envidioso, quien ve así justificado éticamente su malestar por la felicidad ajena, y plenamente satisfecho su resentimiento: el que parecía “mejor” es, ahora, el “peor”⁶⁷³.

Obsérvese la reaparición, en la figura del chivo expiatorio señalado por la causalidad diabólica (esto es, por la ideología de la “explotación”), de la misma dualidad maléfica-benéfica que Girard localizaba en la propia esencia del *pharmakos*. Cuando Fernández de la Mora habla del explotador como “el mejor” señala precisamente esa misma diferencia que distinguía al futurible chivo expiatorio. Se trata de los mismos “signos victimarios”. Pero esos mismos signos que distinguían positivamente al “diferente”, se convierten gracias a la lógica de la causalidad diabólica (enmascarada en la racionalización envidiosa de la “explotación”), en signos de selección victimaria que descalifican y estigmatizan a la víctima propiciatoria.

Podría entenderse, por otro lado, que la necesaria “racionalización” obedece precisamente a la pérdida de intensidad de la causalidad diabólica en la que en nuestras sociedades occidentales modernas parecen inmersas debido precisamente al influjo del carácter desacralizador de la Revelación cristiana. Evidentemente, todo proceso descristianizador favorece la nueva emergencia de esta misma causalidad diabólica, como por otro lado puede observarse en aquellos momentos históricos en los que dicha causalidad ha reaparecido de forma más virulenta. Pero, como recuerda Girard, es imposible regresar al punto de partida, por mucho que las ideologías neopaganas pretendan devolvernos al universo mítico-sacrificial. Nietzsche tal vez haya sido consciente de ello, y de ahí que haya centrado en el cristianismo todas las críticas de su pensamiento⁶⁷⁴. De este modo, la imposible

⁶⁷³ *Ibid.*, pp.128 -129.

⁶⁷⁴ Si como ya se apuntó, Nietzsche dejó escrito que “el cristianismo ha hecho de la persona algo tan sagrado

repatriación del hombre al cosmos mitológico, requiere de una “compensación racional”. Los hombres ya no creen en la causalidad diabólica. Precisamente por ello deben inventar pretextos racionales. Lo interesante es que dichos pretextos racionales se apoyan en la misma causalidad, proyectada en este caso en el espacio de las teorizaciones científicas. Einstein ya señaló que la causalidad científica es hija de la causalidad religiosa. La legitimidad ideológica de la ciencia ha ido, en este sentido, de la mano de la legitimidad moral de los valores altruistas. No es de extrañar que todas las modernas teorías ideológicas sobre la explotación capitalicen de forma bastarda tanto la causalidad diabólica (revestida de justificación racional y científica) como las excusas políticamente moralizantes que encubren la presencia del sentimiento envidioso. De esta manera, como observa Dalmacio Negro, las ideologías políticas modernas se nutren de la politización del cristianismo. Causalidad diabólico-científica y politización del cristianismo: he aquí las energías esenciales de las que se alimentan las cosmovisiones políticas modernas. Este paradójico enmarañamiento ha recibido en la obra de Girard el calificativo de “satánico”.

En todo caso, por lo que respecta al planteamiento político derivado de la teoría de la envidia, Fernández de la Mora señala que la misma dicotomía entre la envidia y la emulación se encuentra proyectada en una dicotomía ideológica entre tendencias o corrientes conservadoras y tendencias o corrientes revolucionarias. Según el pensador conservador español, la envidia se transfiere ideológicamente en las ideologías revolucionarias, mientras que la emulación se proyecta en las formulaciones teóricas de las corrientes políticas conservadoras⁶⁷⁵. La creciente invasión del espacio envidioso impide, a ojos de nuestro teórico de la política, el surgimiento de las personalidades y distinguidas individualidades de las que se nutre necesariamente todo progreso social.

que ya es imposible sacrificarla”, no extraña que Girard considerara al profeta del nihilismo como el mayor teólogo del siglo XIX.

⁶⁷⁵ “El plural negativismo de la envidia la convierte en un sentimiento útil para quienes tratan de promover acciones demoledoras, y este es el caso de los revolucionarios en el momento primero de su actuación, que es el único cierto puesto que al segundo momento, el constructivo, suelen llegar muy rara vez. El análisis lógico y el histórico ponen de manifiesto que la envidia es un resorte típico de los movimientos revolucionarios, mientras que es inconciliable con el conservatismo, método que rechaza la pura y simple destrucción. El estado de ánimo conservador es precisamente el opuesto a la envidia; es la emulación que invita a superar al prójimo y, en definitiva, a crear”. *Ibid*, p.133. Del mismo modo, habría sociedades o civilizaciones que han favorecido el despliegue social de las virtudes emulativas frente al potencial social disolvente del sentimiento envidioso. Este es el caso, para el pensador español, de la cultura norteamericana: “una de las razones de la hegemonía norteamericana es haber creado una moral de emulación neutralizadora de las crecientes posibilidades de la envidia”. *Ibid*, p.136.

En suma, cuanto más envidia, menos capacidad colectiva de engendrar grandes hombres y menos calidad socio biológica del grupo.[...] Cuanto más envidioso es un pueblo, más pobre resulta en individualidades eminentes y, por tanto, menos apto para crear, para progresar y para protagonizar la historia. La crisis de minorías dirigentes en la Europa de la segunda mitad de este siglo y su consecuente decadencia es un resultado de la progresión de la envidia social por obra de las ideologías igualitarias⁶⁷⁶.

Por último, otro de los aspectos que acerca a la teoría social de la envidia de Gonzalo Fernández de la Mora a la antropología mimética de René Girard, es la identificación del amor como la mayor vacuna preventiva ante la carga disolvente del sentimiento envidioso. Nuestro pensador conservador dirá que para los amantes “la envidia mutua es impensable”, de ahí que “el amor, los amigos, el dinero” sean “materias reservadas” porque son “envidiables”⁶⁷⁷. Pista interesante a la hora de explorar las razones que justifican la demarcación entre el espacio público y el privado. Indudablemente, la extensión del espacio público favorece el desarrollo del potencial conflictivo y disolvente de la envidia, a diferencia de lo que han presupuesto todos los teóricos del colectivismo, primitivo o moderno. Por eso, Fernández de la Mora intuye con acierto que los espacios abiertos y socialmente más extensos (escuela, Estado, etc.) son también los más “intensos” en cuanto a su “carga envidiosa”. El mantenimiento del espacio privado no sólo se justifica por la necesaria intimidad en el despliegue de la personalidad individual que distingue a la naturaleza humana. Es también un freno y un dique para evitar el imperialismo consustancial de la envidia. En el espacio privado, los honores y privilegios están vetados a la injerencia envidiosa. Esto no quiere decir que no exista una “envidia privada”. Este es, de hecho, el tema de los “hermanos enemigos” que tanto ha inspirado la hermenéutica bíblica y evangélica de Girard. Pero, por lo general, el espacio de la intimidad coincide, en términos generales, y al menos como “causa final”, con la lógica del amor. Es, por lo demás, un espacio en el que las jerarquías son naturalmente respetadas, y en el que prevalece, por consiguiente, la mediación externa (figura de los padres en la familia, del profesor en la escuela, etc). De este modo, la inteligencia del mimetismo justifica plenamente el mantenimiento de los diques que separan al espacio público del espacio privado. El amor y la mediación externa son los más importantes obstáculos para evitar la propagación de la envidia social.

⁶⁷⁶ *Ibid*, pp.135-136.

⁶⁷⁷ *Ibid*, p.137.

Nuestras sociedades, cada vez más impregnadas por el liberalismo cultural, han ido eliminando paulatinamente todos estos diques (matrimonio, familia, propiedad), presentando este programa de demolición como una “liberación” o “emancipación” del individuo⁶⁷⁸. Este tema aparece, por ejemplo, de forma recurrente en la literatura del aclamado escritor francés contemporáneo Michel Houellebecq. Houellebecq denuncia en sus novelas que las “ideologías emancipadoras” han favorecido de hecho la “extensión del campo de batalla”⁶⁷⁹, título de una de sus novelas más reconocidas y cuyo diagnóstico encajaría perfectamente con la percepción girardiana sobre la disolución indiferenciadora, y potencialmente apocalíptica, de nuestras sociedades contemporáneas. El “individualismo liberal” encubre, de hecho, la propagación del espacio envidioso, esto es, del “campo de batalla”, trágico escenario en el que los hombres pretenden resolver sus crecientes y cada vez más indiferenciadas rivalidades miméticas. Girard viene a decir que la situación es precisamente apocalíptica no sólo porque la extensión del campo de batalla sea imparable, sino también porque la solución sacrificial que permitía el restablecimiento del orden en el universo mítico es inviable para nuestras sociedades desacralizadas por el logos evangélico. ¿De qué modo se van a transformar estas cada vez mayores “cargas miméticas envidiosas” de nuestro universo igualitario e indiferenciado? ¿Cuál es la traducción política de este escenario radicalmente nuevo?

En conclusión, tanto Gonzalo Fernández de la Mora como Helmut Schoeck penetraron, en sus respectivos análisis, en la centralidad y capacidad de la envidia como herramienta antropológica suprema para interpretar el espacio político. En particular, en sus respectivas obras se expone la capacidad del sentimiento mimético envidioso para sufrir las alteraciones y distorsiones características de su “transferencia” social y política. La antropología ofrece así el punto de partida de un análisis que tendrá que desembocar necesariamente en el terreno político. La continuación de nuestro recorrido de este trabajo queda, de este modo, planteada a nivel teórico. Y recibirá, en el debido momento, el desarrollo que merece.

⁶⁷⁸ Es lo que el periodista, propagandista e intelectual “neo-reaccionario” francés Eric Zemmour llama las tres D: “Déconstruction, Dérision, Destruction”.

⁶⁷⁹ M. Houellebecq, *Ampliación del campo de batalla*, op.cit.

Concepciones antropológico-políticas

Se han recorrido hasta aquí algunas de las principales estaciones de la problemática politicidad de la antropología girardiana. De sobra es sabido que toda antropología orienta necesariamente en cierta dirección sus eventuales desarrollos políticos. La dinámica inherente a la antropología mimética representa una promesa de desarrollo político que, desgraciadamente, no parece encontrarse en la obra de Girard. Pero, ¿cómo medir la politicidad de una determinada antropología? ¿Qué ingredientes deben estimarse necesarios para que una cierta idea del hombre sea particularmente propensa para el desarrollo de una teoría política? ¿Existen antropologías radicalmente antipolíticas? ¿De qué criterios teóricos se dispone para valorar políticamente a las antropologías? ¿Cuál es la promesa política contenida en la antropología mimética?

Para responder a estas preguntas, se intentará esbozar una tipología general de las antropologías políticas más importantes en la historia de las ideas. Dalmacio Negro ha presentado en su obra “el mito del hombre nuevo” una clasificación general de las principales antropologías políticas en la historia del pensamiento. La principal ventaja de esta exposición no reside únicamente en la superior capacidad sintética de este estudioso de las ideas políticas, sino en el hecho de que, además, Dalmacio Negro ha destacado también por la especial atención que ha dedicado en el conjunto de su obra al pensamiento de Girard. Como ya se señaló, no deja de ser significativo que un estudioso de la teoría política de la talla de Negro haya considerado, de forma recurrente, la pertinencia y profundidad del enfoque característico del paradigma mimético girardiano de cara a una fundamentación de la teoría política en clave antropológica. En la cita que se ofrece a continuación se recoge una valoración general de la relevancia de la antropología para el estudio de lo político, al tiempo que se señalan ciertas referencias de indudable resonancia mimética:

Por lo general, el pensamiento político realista, sin poner en duda la unidad, permanencia y universalidad, la realidad de una esencia de la naturaleza humana, se centra en el gobierno. El gobierno existe precisamente para compensar los efectos colectivos negativos de la libertad, sintetizados en la ley de hierro: “¿qué es el gobierno, decía el federalista norteamericano Madison, sino el mayor de los reproches a la naturaleza humana?”. El objeto de las discusiones eran, pues, las variantes antropológico-políticas, partiendo de la convicción de que el hombre es un ser naturalmente moral pero influido por las pasiones y las circunstancias. Las discrepancias versaban sobre el grado de moralidad y las causas de la inmoralidad, considerando la moralidad y la inmoralidad como algo natural según es la naturaleza

humana, incapaz de sustraerse a los deseos miméticos. Todas ellas son, pues, respuestas al hecho de la existencia del mal. Se encuentran en todas las culturas y civilizaciones. Cuanto más primitivas sean -es decir, menos políticas- más tienden a ver el origen de los mayores males en la naturaleza -la naturaleza como enemigo- y cuanto más avanzadas, más políticas, más bien la causa en la libertad del hombre. Tratan de explicar, conforme al particular punto de vista adoptado, el modo de encauzar las conductas destructivas y paliar sus consecuencias, y de buscar la mejor manera de organizar al gobierno a fin de garantizar la convivencia: el mejor régimen político posible en la práctica⁶⁸⁰.

En esta reflexión, merece la pena detenerse en un aspecto ya considerado en páginas anteriores. En efecto, una de las cuestiones esenciales que toda antropología debe resolver en lo relativo a su ulterior desarrollo político es la de la ubicación del mal dentro o fuera de lo humano. Como se dijo, Schmitt destacaba que se podrían clasificar todas las teorías políticas en función de las antropologías (optimistas o pesimistas) que las fundamentan⁶⁸¹. En la percepción de Dalmacio Negro, la antropología del deseo mimético establece una sólida base para justificar y desarrollar la raíz de los conflictos inherentes a la condición humana, que recibirán en el espacio político una de sus expresiones más cualificadas. En esta primera aproximación, parece evidente que la antropología girardiana sitúa en el espacio de la misma naturaleza humana el mal que toda política pretende remediar. Desde este punto de vista, la antropología mimética representaría una modalidad del realismo político que se asienta en el reconocimiento de una naturaleza humana universal y tendencialmente conflictiva. Comprobaremos si esta primera percepción se confirma con los matices posteriores que Negro estudia en su exposición de las antropologías políticas principales.

Negro clasifica en cuatro categorías el universo intelectual de la antropología política teórica: natural, metodológica, falibilista y angelista.

Las tres primeras, dando por sentada la fijeza de la naturaleza humana, se refieren a la condición humana, que incluye el hombre con sus pasiones y su inclinación al poder -“el más codiciado de los bienes humanos, junto al que palidecen la fama, el placer y la riqueza”, reconocía Hume⁶⁸²- y la situación concreta en que se encuentra. La cuarta, la rousseauiana, se refiere ya a la naturaleza

⁶⁸⁰ D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, pp.210-211.

⁶⁸¹ Dalmacio Negro lo expone a su manera: “El orden político, la superficie de todo lo demás, es un orden que engloba las demás formas concretas del orden social. Y esto hace que las ideas sobre el hombre, operando como síntesis explicativas de la vida temporal, condicionen el pensamiento político”. D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, op.cit., p.211)

⁶⁸² D. Hume, *Ensayos políticos*, Unión Editorial, Madrid, 1975, pp.147-148.

humana⁶⁸³.

Como se pudo comprobar, el análisis de Girard, aunque susceptible de una valoración en clave teológica, no persigue desenterrar el “misterio” de la naturaleza humana. Se conforma con indicar el rasgo universal que distingue la condición humana tal y como la conocemos. Este rasgo es el mimetismo orientado por el deseo. Como también se advirtió, esta descripción de lo humano podría refrendarse con la antropología teológica que se deriva de la Revelación cristiana. Pero, en realidad, las pruebas de la antropología mimética se encuentran fundamentalmente en una fenomenología cuya sede principal Girard ha localizado en las grandes obras de la literatura occidental. Esta literatura ofrece el retrato principal de la imagen del hombre, independientemente de sus respectivas modulaciones sociológicas e históricas. En cualquier caso, la concepción mimética de la “condición humana” se presta al análisis político, máxime teniendo en cuenta el pesimismo que colorea a la antropología mimética.

En su exposición teórica sobre las antropologías políticas, Dalmacio Negro comienza con una larga presentación de los principales elementos que se reúnen en la, por él denominada, concepción natural de la política. La introducción de esta corriente se presenta con un antecedente claramente coincidente con la perspectiva del paradigma mimético. En efecto, para Negro, el preludio de la concepción natural se encuentra en la sabiduría religiosa acumulada en el transcurso de la historia humana:

Si el orden político, lo político, salió del orden religioso como recuerda Marcel Gauchet, la más antigua, natural y espontánea de las concepciones sobre la condición humana es, obviamente, la religiosa.[...] A la verdad, decía Cassirer, la religión es el único modo de “acercarse al secreto de la naturaleza humana”⁶⁸⁴. Esa es justamente la causa de que frente al tópico, la religión, que custodia el sentido de la realidad y con él del orden total, introduzca racionalidad en la conducta al distinguir lo racional del misterio. Y de que, por el contrario, el ataque a la religión, salvo por causas religiosas, sea irracional. Sin religión, el irracionalismo se apodera del vacío, las culturas se disuelven y las civilizaciones mueren. “Todo acto cualquiera se halla orientado por una opción religiosa previa”, resume Gómez Dávila. O, como dijera Lord Acton, las religiones son la clave de las culturas y las civilizaciones⁶⁸⁵.

⁶⁸³ D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, op.cit., p. 212.

⁶⁸⁴ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947, p.35.

⁶⁸⁵ D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, op.cit., p. 212.

En otras palabras, Negro confirma el aserto girardiano: “La humanidad es hija de lo religioso”. Por supuesto esta afirmación se hace extensible también a lo político, en la línea apuntada en la principal obra de Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo*⁶⁸⁶. De hecho, el diálogo entre la teoría de Gauchet y la de Girard ofrecerá luces muy valiosas más adelante. En cualquier caso, lo que se desprende del análisis de Negro es que la concepción natural es precisamente la concepción religiosa del hombre. Aunque la religión (en su conformación arcaica) esté, para el paradigma mimético, penetrada por una forma muy especial de *méconnaissance*, lo cierto es que el propio Girard podría suscribir perfectamente la referencia antes citada de Ernst Cassirer. En efecto, también para Girard, la producción literaria mítica ofrece un marco incomparable de resolución de los secretos ocultos “desde la fundación del mundo”. Evidentemente, estos secretos requieren de una labor meticulosa de desciframiento mimético. La “mentira” del relato mítico vela el misterio del mundo, pero también permite abrir el campo de su desvelamiento. Por supuesto, esta apertura del candado epistemológico de la verdad oculta también se refiere, y muy especialmente, al desvelamiento de la profunda realidad mimética que distingue la condición humana. La superioridad de los relatos míticos arcaicos sobre las nuevas mitologías gnósticas modernas se extiende especialmente al ámbito político. Estas nuevas mitologías adolecen de la profundidad insondable que, aunque teñida por la deformación mentirosa de la *méconnaissance* primitiva, presentan los textos míticos tradicionales. La “mentira” de las antropologías políticas modernas es, en este sentido, mucho mayor. Las consecuencias de su proyección en el espacio político son evidentes. La “mentira romántica” de la autonomía se traslada al espacio político en las fundamentaciones características de la teoría política moderna, que hacen del hombre como “causa sui” el elemento matricial esencial de toda construcción social ulterior. Independientemente de sus distintas modalidades (racionalista, irracionalista, voluntarista, etc.), todas las antropologías políticas modernas insisten en definir al hombre de forma ideal como ente autosuficiente, independiente y desvinculado. El “artificialismo” de estas construcciones ideológicas se opone, de este modo, al realismo de las antropologías religiosas que penetran la naturaleza de lo humano del modo más profundo.

Si se ahonda en la perspectiva antropológica adoptada por las antropologías religiosas, sobre todo si se contrasta su enfoque con el característico de las antropologías modernas impregnadas por la mentira antropológica de la autosuficiencia humana, se observa que

⁶⁸⁶ M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, Trotta, Madrid, 2005.

destacan por identificar el mal en la raíz misma de lo humano, y más específicamente, en el núcleo de las relaciones que vinculan y, al mismo tiempo, dividen a los hombres. Dicho de otro modo, localizan el foco de la conflictividad humana en el deseo mimético. Esta relación entre mimetismo y conflictividad se puede transferir obviamente, desde lo sagrado al espacio político. Como proclama Dalmacio Negro, “la función principal de lo sagrado es la protección frente al mal. Y para las religiones en general, el orgullo y el deseo de poder -deseos miméticos- son la causa de la maldad humana”⁶⁸⁷. En relación con esta verdad antropológica fundamental expuesta por la tradición religiosa de la humanidad, el cristianismo se caracteriza por la prolongación de ese mismo esfuerzo en la penetración de la raíz misma de la condición mimética del hombre. En este sentido, no existe ruptura entre la mentalidad arcaica y la Revelación cristiana. Antes al contrario, el cristianismo corona y culmina un proceso de desvelamiento que se encuentra ya incoado en la tradición mítica de las distintas culturas humanas. Dalmacio Negro ofrece una síntesis de este proceso, en el que el desvelamiento del deseo mimético interpretado de acuerdo con la antropología teológica del pecado ocupa un lugar principal:

Es característico del cristianismo -y de todas las religiones- el que sea la soberbia, el poder, la pasión principal que intenta moderar. Las presentaciones a Cristo en el desierto son tentaciones de orgullo y de poder. Todo comienza con el pecado original -del que suelen encontrarse rastros en la religiones conocidas -, el deseo de ser como Dios. En la Biblia, destinada al pueblo de Dios, el décimo mandamiento prohíbe expresamente los deseos miméticos⁶⁸⁸.

Sin embargo, como ya se ha recordado en distintas ocasiones, el mimetismo de la condición humana es ambivalente desde el punto de vista de su valoración moral. El mimetismo no es un mal adquirido por la naturaleza del hombre. Es más bien una característica intrínseca de su constitución íntima como criatura creada a imagen de Dios pero que ha sido desviada de su destino originario.

En el caso del cristianismo, la naturaleza humana es buena como todo lo creado. La fe cristiana tiene una confianza absoluta en la bondad última de la creación. Pero el hombre, ser finito y contingente, es ontológicamente, por definición, un ser libre que tiene pasiones. Y las pasiones pueden inclinar su libertad al pecado y al mal⁶⁸⁹.

⁶⁸⁷ D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, op.cit., p. 213.

⁶⁸⁸ *Idem.*

⁶⁸⁹ *Idem.*

Uno de los problemas principales, de hecho, de la antropología mimética consiste en su articulación con la libertad, que también constituye lo humano. Para no caer en ningún tipo de determinismo mimético es preciso coordinar debidamente la lógica inherente al mimetismo con la apertura característica de la libertad humana. Si se eluden las aproximaciones simplistas, no parece haber en ello contradicción alguna, sino más bien una potente posibilidad de profundización en la realidad íntima de lo humano. Sin embargo, Girard no se ha empleado especialmente en esta tarea. Tal vez haya que atribuir este déficit a su escasa preparación filosófica. En cualquier caso, parece una de las cuestiones más sugerentes en todo posible y ulterior desarrollo de una antropología filosófica mimética.

Sea como fuere, la cuestión principal reside en la proyección al espacio político de todos estos presupuestos antropológicos. La conclusión de Negro es clara en cuanto a la implicación política fundamental de la antropología religiosa-natural que ha sido condensada por la sabiduría cristiana.

El punto de vista cristiano no pretende aclarar el misterio de la naturaleza humana; sencillamente lo remite al de la libertad. Y de ahí se desprende la necesidad del gobierno para corregir los deseos e inclinaciones que perturban o dañan la vida colectiva⁶⁹⁰.

La conclusión de esta lectura es que la función principal del gobierno, en tanto que detentor de la responsabilidad política, no se distingue mucho, a priori, de la función misma de las instituciones sagradas. De hecho, según Girard, las instituciones políticas son, como ya quedó expuesto, una modalidad accidental del mismo proceso mimético constitutivo que da origen a lo sagrado. Ahora bien, la política autónoma carece, en principio, de las herramientas de que dispone el orden sacrificial para contrarrestar la dialéctica disolvente de toda crisis mimética condicionada por los deseos contradictorios y conflictivos de los hombres que conviven en sociedad. De este modo, la resolución de la conflictividad mimética se presenta, en la política, de forma problemática. A pesar de ello, la concepción antropológica religioso-natural parece, de acuerdo con este punto de vista, bien encarrilada para una eventual caracterización política de la antropología mimética girardiana.

⁶⁹⁰ *Ibid*, p.214.

La siguiente concepción antropológico-política descrita en la obra de Negro es la concepción metodológica. Merece la pena detenerse en la exposición de esta concepción, sus orígenes y consecuencias, para establecer su posible concordancia con el paradigma antropológico girardiano:

La política pertenece, pues, al orden natural de las cosas. Pero la segunda concepción de la condición humana es más pesimista que la primera al situarse en una perspectiva puramente inmanentista o puramente política.[...] Casi al mismo tiempo, coincidiendo con el auge del yo bajo la influencia cristiana y del humanismo, Maquiavelo reintrodujo como pensador político la concepción naturalista pura, la de que el objeto de la política es la satisfacción de la pasión del poder, adecuada para la comprensión de la actividad política como un orden autónomo: el hombre es un ser malo y egoísta. En el fondo, se trataba de una posición metodológica, de la que el protestante Hobbes hizo luego el fundamento antropológico de su nueva ciencia de la política como cratología.[...] A la verdad, como señaló Carl Schmitt, dando en cierto modo la razón a Maquiavelo y a Hobbes, la posición pesimista es la más adecuada a las necesidades del análisis político: se supone que el hombre, en tanto actor político, busca poder por cualquier medio. Esta posición es coherente con la tradición religiosa sobre el papel de la vanidad y el orgullo, el deseo de poder como causa del mal, si no se traspasa los límites del análisis político convirtiéndose en una concepción ontológica. Así, los pensadores políticos suelen absolutizarla como presupuesto metodológico con fundamento *in re*, partiendo del supuesto de que el principal deseo humano es el poder y en busca del poder el hombre no se detiene ante nada. A partir de Hobbes, con Maquiavelo en el transfondo, el saber político hizo del poder su idea fuerza, convirtiéndose en cratología la teoría política fundamentada en esa antropología metodológica. [...] Lo cierto es que, en el ambiente protestante dominante, la concepción maquiaveliana contaminó la idea del poder y llevó a la doctrina antipolítica de que en sí mismo el poder es malo, como afirmó el protestante amigo de Nietzsche, Jacobo Burckhardt⁶⁹¹.

El pesimismo de la concepción metodológica no parece, en sí mismo, contrario a la orientación apuntada por la antropología mimética. Sin embargo, parece ya situarse en una perspectiva mutilada de su origen profundo. La concepción metodológica radicaliza la autonomía de lo político, presuponiendo un orden autosuficiente y omniabarcante de la esfera política. Esta autonomía será más adelante característica de las nuevas ciencias sociales y humanas, y determinará en gran medida la peculiar disposición metodológica de la ciencia política moderna. La principal dificultad de esta concepción es precisamente esta problemática noción de autonomía de lo político. Para Girard lo político surge de lo religioso. En este sentido, no cabe hablar de autonomía propiamente dicha. El análisis de Girard puede

⁶⁹¹ *Ibid*, pp. 214-216.

ser considerado impolítico o antipolítico pero, en realidad, al recentrar lo político en su origen mismo debería ser más político, en principio, que cualquiera de las concepciones políticas más sustancialistas. Negro destaca que esta concepción metodológica derivó en una cratología pesimista. Este tipo de pesimismo es tendencialmente, al menos, opuesto a una de las principales conclusiones girardianas sobre el orden religioso-social-político constituido tras el acontecimiento fundador. En efecto, el poder religioso surgido de la crisis mimética no puede ser en ningún caso “malo”, toda vez que garantiza el mantenimiento del orden social mientras las instituciones, prohibiciones y jerarquías establecidas funcionen adecuadamente para prevenir las posibles irrupciones de nuevos torrentes miméticos. En este sentido, la cratología moderna parece desviar la atención al localizar el origen del mal en el poder mismo y, de este modo, contribuye a la mistificación ideológica que proyecta la sombra del mal hacia estructuras fantasmagóricas desconectadas de la raíz antropológico-mimética fundamental de la conflictividad humana, favoreciendo así la reaparición de nuevas causalidades diabólicas encubiertas por el característico velo pseudocientífico. Por otro lado, dicho pesimismo político, (más atinado, por lo demás, para el análisis político que el optimismo cándido que se comentará después), deriva en un fatalismo que contribuirá a desarrollar una cosmovisión política “totalitaria”, no en el sentido convencional de lo totalitario, sino más bien en el sentido de una representación que hace de lo político no sólo la realidad principal, sino la única realidad. Es el “todo político” (*le tout politique*) que, finalmente, deforma a su manera el espacio propio de la “esencia de lo político” y termina despreciando sus distintas ramificaciones con otras esencias de lo humano. El punto de llegada de la concepción antropológica metodológica parece, por consiguiente, desaprovechar la intuición antropológica mimética de la que sin embargo parten muchos de sus análisis⁶⁹². Además, el pesimismo maquiavélico niega la posibilidad misma de la enmienda antropológica por el amor, que es, en último análisis, la propuesta moral del logos evangélico de cuya afirmación depende, en última instancia, la estabilidad y pacificación de la ciudad humana de acuerdo con la lectura girardiana. Donoso Cortés representó de forma privilegiada esta dialéctica antropológico-política en su célebre Discurso de la Dictadura, y en la propuesta hermenéutica expuesta en su justamente famosa ley de los termómetros invertidos. Para la concepción maquiavélica, puesto que toda solución es política, no existe posibilidad de reforma interior

⁶⁹² “Que nadie se maraville, dice Maquiavelo al principio de su obra, si en cuanto voy a decir sobre los principados enteramente nuevos, y sobre los príncipes y los estados, aduzco ejemplos eminentísimos; pues los hombres caminan casi siempre por los caminos que otros anduvieron, y en sus acciones proceden por imitación [...]”. Maquiavelo, *El príncipe*, capítulo sexto. Citado en: E. Cassirer, *El mito del Estado*, op.cit., p.186.

del hombre. De este modo, al justificar la maldad en el corazón del hombre, desata las mismas tendencias disolventes que pretende describir en sus presupuestos antropológicos. Es un típico caso de profecía autocumplida, que termina culminando en una colonización política total, muy contraria, en su punto de llegada, a las conclusiones definitivas expuestas en el planteamiento apocalíptico girardiano, que acaba por denunciar las falsas esperanzas depositadas en la ciencia política.

El pesimismo antropológico relativo a las posibilidades de enmienda interior del hombre, característico de la concepción antropológica metodológica, parecen compensarse en la concepción falibilista. Como escribe Negro, “esta concepción, que en principio no es incompatible con la religiosa, se encuentra en buena parte del gnosticismo si no en todo gnosticismo”⁶⁹³. Obviamente, la orientación gnóstica determina la solución antropológica y es la fórmula de la superación ontológica del mal la que plantea problema:

Es posible superar el mal mediante el conocimiento. O sea, el hombre es un ser naturalmente bueno pero susceptible de inclinarse al mal, no a causa del pecado sino por ignorancia. Al menos desde Platón, se han considerado las pasiones la causa principal de las inclinaciones negativas. Y para Platón educar las pasiones es la solución. La pedagogía como política. Locke introdujo vigorosamente esta variante con su enorme influencia en el pensamiento político moderno. Según él, el mal es una consecuencia de la falibilidad humana. Reduccionismo, que reconduce la política a la educación, destinado a combinarse con la subvariante que atribuye el mal a las formas de organización social cuyo principal representante será Rousseau, aunque este pensador va mucho más lejos. De la combinación entre Rousseau y Locke surgió el reduccionismo de la política pura a una cuestión de intereses racionalizables, como es notorio en el marxismo y en la mayor parte de las ideologías.[...] Y la concepción falibilista hizo de la condición humana un problema del conocimiento, abordándolo con el método científico.[...] Decía Bertrand de Jouvenel, resumiendo los equívocos del reduccionismo político, que “toda la historia atestigua que el hombre posee en sí dos naturalezas. Es capaz igualmente de seguir sin desviarse el estrecho sendero de su interés personal, o de confundir su destino y sus esperanzas con los de un grupo humano más o menos extenso”⁶⁹⁴. [...] Al final, se prescindió de la idea de sustancia. Esto no deja de ser lógico desde el punto de vista estrictamente científico; pero al aplicarlo la política y hacerlo suyo la filosofía positivista, sustituyó la sustancia por las condiciones o circunstancias que acompañan a la vida humana: el “ambientalismo”. Esta posición no es ya propiamente política como las dos anteriores, sino claramente impolítica. El cientificismo, la mezcolanza de filosofía, ciencia e historicismo que hizo el positivismo constituye una de las causas principales de la destrucción de la creencia en la naturaleza

⁶⁹³ D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, op.cit., p. 217.

⁶⁹⁴ B. De Jouvenel, *Après la défaite*, Plon, Paris, 1941, p.194.

humana como fija, universal y constante⁶⁹⁵.

Así pues, la problemática planteada por esta concepción falibilista termina desembocando finalmente en el mismo tipo de racionalización pseudocientífica que contribuye a oscurecer la sustancia antropológica de cualquier coyuntura política puntual. En este sentido, la concepción falibilista agudiza todavía más la lógica ideológica moderna del enmascaramiento. Y lo que es más grave, este enmascaramiento se pone al servicio de una negación de la “esencia de lo político”. La concepción falibilista comparte, en último análisis, con la concepción metodológica la misma ingenua esperanza de una solución “técnica” a los problemas miméticos humanos. La única diferencia es que, mientras que la concepción metodológica localiza en la ciencia de la política el remedio a las enfermedades sociales, la concepción falibilista sitúa en el espacio de la pedagogía pseudocientífica el núcleo de sus anhelos utópicos. Así pues, el mal que se planteaba en términos gnósticos acaba por abrazar un nuevo maniqueísmo formulado en términos cándidos y moralizantes. De ahí el particular éxito de estos posicionamientos en sus respectivas modulaciones pedagógicas, que, a la postre, se alían con la lógica totalitaria del Estado educador. Como se sabe, las utopías antipolíticas degeneran en totalitarismos.

La concepción falibilista encuentra, por todos estos motivos, difícil acomodo en la teoría antropológica mimética. El reconocimiento de la falibilidad humana no es argumento suficiente para construir una teoría mimética. Para empezar, el mal denunciado por estas construcciones gnósticas parece obedecer al clásico impulso mítico de proyección religiosa. El mal estaría en el hombre accidentalmente pero no esencialmente, a diferencia de lo que sostiene el enfoque girardiano. De ahí que el gnosticismo presente una soteriología inmanentista que deposita en la búsqueda de la pureza solipsista individual la clave de la pacificación humana. La mentira antimimética parece clara. Al proyectarse esta esperanza de la pureza en las ideologías políticas higiénicas del Estado jardinero, la solución, pese a la paradoja, deviene político-totalitaria. La educación no resuelve la conflictividad mimética. Simplemente la desplaza a un ámbito diferente. Al racionalizar la conflictividad y presentar una solución técnica, la concepción falibilista contribuye a fomentar el resentimiento y la frustración termina desplazándose en construcciones políticas que capitalizan el sentimiento envidioso.

⁶⁹⁵ D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, op.cit., pp. 217-218.

La cuarta y última concepción antropológico-política es la angelista. A diferencia de las anteriores, esta concepción sostiene que el hombre es “absolutamente bueno por naturaleza. Rechaza así la existencia del pecado e incluso del mal y, por cierto, la realidad del pecado original, causante de la pérdida de la inmortalidad”. Al contribuir a disolver definitivamente la realidad de la política y su propia naturaleza, las consecuencias de esta concepción en el espacio político resultan deletéreas:

Asentada en estas premisas, hace superfluas en el mundo político las consideraciones sobre la condición humana. Semejante visión antropológica, que postula la recuperación del estado de naturaleza originario, es tan radicalmente impolítica que, en rigor, resulta antipolítica. Sin embargo, ha sido aplicada sistemáticamente a la política desde la Revolución Francesa y el romanticismo. Su principal representante es Rousseau que, por una parte, solucionaba así el problema del pecado original que le atormentaba y, por otra, le permitía resolver la cuadratura del círculo de la ley de hierro. Esta doctrina absolutista de la bondad humana, que rebasa los límites del análisis político, no carece de fundamento in re, la concepción cristiana si se prescinde del pecado original.[...] Achacó la existencia del mal a las estructuras, las instituciones y la historia, en definitiva a la sociedad tal como está constituida. Desvió de este modo la aporía de la naturaleza humana hacia la de las condiciones materiales que hacen del hombre un ser malo.[...] Esta doctrina, que independizaba y enaltecía al hombre satisfaciendo a la tradición humanista, tuvo un gran éxito: se introdujo en el naciente modo de pensamiento ideológico - una doctrina de la sospecha- y potenciando la idea de la emancipación (y su concomitante la de felicidad) devino, por ejemplo, la idea madre del socialismo.[...] El Estado como fuente de moralidad es la conclusión de la adopción de la bondad humana absoluta como criterio antropológico⁶⁹⁶.

La exposición de la concepción angelista ofrece un marco interesante de contraste respecto a las posibilidades de desarrollo político de la antropología mimética. No deja de ser curioso que el principal artífice de esta concepción, Juan Jacobo Rousseau, expusiera de un modo especialmente penetrante una antropología de claras resonancias miméticas, en virtud de su distinción entre el amor propio y el amor de sí⁶⁹⁷. En esta distinción parece fundarse la

⁶⁹⁶ D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, op.cit., pp. 219-222.

⁶⁹⁷ “L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre. Ainsi, ce qui rend l'homme essentiellement bon est d'avoir peu de besoins et de peu se comparer aux autres ; ce qui le rend essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins et de tenir beaucoup à l'opinion. Sur ce principe, il est aisé de voir comment on peut diriger au bien ou au mal toutes les passions des enfants et des hommes. Il est vrai que ne pouvant vivre toujours seuls, ils vivront difficilement toujours bons : cette difficulté même augmentera nécessairement avec leurs relations, et c'est en ceci surtout que les dangers de la

apología naturalista del creador del “contrato social” y los desarrollos políticos que en él se contienen. En efecto, Rousseau denuncia en el “amor propio” todas las características miméticas que hacen sufrir indeciblemente a los hombres que viven en el espacio social. Para Rousseau, y éste es el error que la lupa mimética debe detectar, la fuente de ese sufrimiento es artificial en la medida en que no responde a las “verdaderas necesidades” de la naturaleza humana. En esta mentirosa descripción se cifra el núcleo mismo de su planteamiento angelista con sus deletéreas consecuencias políticas. En efecto, según el ginebrino, el mimetismo parece ser una indeseada consecuencia corruptora de la erupción de la cultura, la sociedad y la civilización. Al partir de un enfoque naturalista y antisocial en el plano antropológico, Rousseau evacúa el mimetismo (que, por otro lado, describe en términos milimétricamente concordantes con el enfoque girardiano) proyectándolo fuera de la genuina naturaleza humana, a la que obviamente mutila de toda forma de alteridad consustancial. Las consecuencias políticas son evidentes. Si la verdadera naturaleza humana consiste en la satisfacción de necesidades naturales (y no de deseos miméticos “culturales”), y si la política consiste en devolver al hombre a ese estado natural originario, la implicación de este planteamiento “impolítico y antipolítico” se traducirá en la característica presión totalitaria estatalista que define a todas las “soluciones ideológicas” que deforman el verdadero rostro de lo humano. Todas ellas alimentan la paradójica “politización” de la idea cristiana del hombre nuevo. Para superar a la política (entendida como contraria a la misma naturaleza del hombre) es preciso extender la política más allá de su esfera natural. La realización de tal proyecto encaja generalmente con la mentalidad estatalista dominante.

El planteamiento mimético girardiano considera, en total oposición con la lógica rousseauiana, que los deseos miméticos reflejan, de hecho, la principal característica de la condición humana en el espacio de la alteridad que también (y tan bien) define su naturaleza de forma constitutiva. La “cultura” no es para Girard el origen del mal. Todo lo contrario. La “cultura”, nacida del acontecimiento fundador del chivo expiatorio, ofrece precisamente el marco necesario para la convivencia pacífica entre los hombres. La cultura “contiene” (en los dos sentidos del verbo contener) la violencia. Esto no quiere decir que los “deseos miméticos” sean eliminados de raíz en la “vida cultural” de los hombres. Estos deseos no son borrados (no podrían serlo, habida cuenta de su raíz antropológica natural, que la cultura no puede

société nous rendent les soins plus indispensables pour prévenir dans le coeur humain la dépravation qui naît de ses nouveaux besoins”. Jean-Jacques Rousseau. Cf. M. Lilla, *El Dios que no nació*, Debate, Madrid, 2012.

borrar, a diferencia de lo que pretenden los enfoques artificialistas) sino debidamente encauzados para que no alcancen la intensidad conflictiva que arruinaría el edificio de la convivencia humana pacífica. Las diferencias, prohibiciones y jerarquías culturales delimitan las relaciones humanas y previenen contra el mal mimético. Los deseos miméticos no son, como expone Rousseau, “necesidades nuevas”. Representan, por el contrario, las verdaderas (y únicas) “necesidades” del hombre una vez que las necesidades más primarias (biológicas, fisiológicas, etc) han sido debidamente saciadas. Estas necesidades primarias nada tienen que ver con el verdadero ser del hombre, que es un ser-a-ser que sólo se puede conquistar en el espejo de la alteridad mimética.

Si el planteamiento antropológico mentiroso (esto es, romántico, en la medida en que consagra al hombre como autónomo) de Rousseau se declina en radical antipoliticidad, por la negación frontal de la alteridad constitutiva de lo humano, se debe deducir que el mimetismo antropológico es, por el contrario, promesa de politicidad constitutiva del hombre. La antropología mimética consagra, como principios definitorios de la identidad humana, la alteridad y la potencial conflictividad que se puede derivar de ella, elementos que están en la base de la constitución misma de lo político como esencia. En efecto, la condición social del hombre se deriva de los rasgos miméticos de la alteridad antropológica. En cuanto a la constitución política como esencia, es la consecuencia de la mencionada conflictividad, que toda política aspira, como todo lo religioso-cultural, a prevenir. Como ha sabido expresar sintéticamente Dalmacio Negro:

[el hombre] [...] es social porque co-existe con otros hombres de manera parecida a los miembros de las diversas especies. Sin embargo, se diferencia de ellas por ser más dependiente de los demás hombres (MacIntyre), por el mayor desarrollo de la inteligencia y por la libertad. Es político porque al ser libre con-vive con la pluralidad de hombres que habitan en un mismo espacio, necesitándose protección y seguridad en relación a las tensiones, rivalidades, conflictos o antagonismos que surgen entre ellos a causa de la libertad. René Girard diría que a causa de los deseos miméticos⁶⁹⁸.

Así pues, la función del gobierno remite necesariamente a la condición conflictiva del hombre como ser de relaciones miméticas. Obsérvese la continuidad entre la función política del gobierno y la función religiosa de las instituciones sacrificiales descritas en la obra de Girard. Las referencias de Negro a Girard son cada vez más explícitas a la hora de interpretar

debidamente algo tan profundamente central en toda reflexión política. Se retoma aquí de nuevo, por su particular relevancia, una cita recogida en un capítulo anterior:

Siendo la condición humana irremisiblemente conflictiva al ser el hombre un ser libre, se necesita el gobierno para resolver, encauzar o prevenir los conflictos que se suscitan en una colectividad humana.[...] Pues, en una pluralidad de hombres, la rivalidad que nace de la libertad, y de los deseos a que alude el décimo mandamiento -la violencia mimética de Girard-, siempre suscitará conflictos y la finalidad de lo Político como poder ejecutivo, consiste en aplacarlos o encauzarlos para mantener la convivencia haciendo que impere el Derecho dentro del espacio concreto que ordena⁶⁹⁹.

Cabe interrogarse sobre el papel político que podría eventualmente desempeñar el logos evangélico del amor en esta función de la prevención y remedio de los conflictos miméticos. Pareciera en ocasiones que el planteamiento de Girard tendiese a excluir, al modo agustiniano, la posible convergencia entre las dos ciudades. Como se verá más adelante, este es uno de los errores más característicamente antipolíticos del enfoque girardiano, que propende a encerrar al espacio político en el universo de la violencia, haciéndolo impermeable a toda posible porosidad evangélica. Dalmacio Negro señala, de pasada, esta misma problemática, que queda aquí planteada de cara a una futura resolución en las siguientes etapas de este trabajo:

La Iglesia postula la paz, justamente porque sabe que los conflictos son inevitables: la segunda tabla del decálogo, y de modo especial el décimo mandamiento, como sostiene Girard, constituyen la prueba. Encauzar los conflictos, moderarlos e introducir en ellos el criterio de la justicia y el espíritu de caridad constituyen una de las grandes contribuciones del cristianismo y la Iglesia a la civilización⁷⁰⁰.

En conclusión, la exposición de las distintas concepciones antropológico-políticas ofrece un marco incomparable para medir en el termómetro de la politicidad antropológica la propuesta mimético -girardiana de la condición humana. Parece sobresalir la concordancia del planteamiento antropológico girardiano con la concepción natural y política del hombre. Con todo, el “pesimismo” antropológico de las concepciones metodológica y falibilista puede también incorporarse en parte al patrimonio mimético, aunque las soluciones propuestas en dichas concepciones disten mucho de encajar con la sensibilidad girardiana y, dicho sea de

⁶⁹⁸ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción, op.cit.*, pp. 33 -34.

⁶⁹⁹ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción, op.cit.*, pp.35-36.

⁷⁰⁰ D. Negro, *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid, 2007, pp.124-125.

paso, con el realismo político de la concepción natural. A diferencia de la concepción metodológica, Girard no ve a la actividad política como radicalmente autónoma sino, en la línea de la concepción natural, como necesariamente deudora del universo religioso. La humanidad es para Girard hija de lo religioso. Además, la solución política metodológica parece, al igual que la concepción falibilista, ofrecer una solución “exterior” (política, técnica, educativa) a los conflictos miméticos de la condición humana. En este sentido, ambas concepciones “anuncian” la “ilusión política” protototalitaria de la concepción angelista, pese a ser paradójicamente antipolítica e impolítica en cuanto a su fundamento antropológico. Nada de esto puede achacársele a la antropología mimética. Tal vez sea esta la razón del radical “escepticismo político” girardiano, muy conforme en este punto con su apocalipticismo cristiano.

La conclusión de todo este recorrido antropológico-metafísico con destino político aplicado a la antropología mimética es que la fuente de sus desencuentros con lo político se encuentra precisamente en su apuesta característica por afianzar la supremacía de lo religioso (arcaico primero, y cristiano después) sobre todo lo demás, no sólo lo político. La tensión característica del enfoque girardiano se encuentra ubicada en este epicentro. Pero, como se sabe, el epicentro de lo sagrado coincide, en último análisis, para Girard, con la violencia. La búsqueda de una esencia mimética de lo político debe navegar, por tanto, en el océano de “la violencia y lo sagrado”.

Contraste de paradigmas: lo paternal vs lo fraternal

En el encuentro entre Edipo y Layo en el cruce de caminos, al principio no existe ni padre ni rey;[...] existe, finalmente, la identificación del violento como padre y rey. En otras palabras, la violencia es la que valoriza los objetos del violento. Layo no es violento porque sea padre, sino que por ser violento pasa por padre y por rey. ¿No es eso lo que quiere decir Heráclito cuando afirma: la violencia es padre y rey de todo? (VS:151)

A la vista del recorrido realizado hasta aquí, las mejores credenciales de la antropología mimética para desembarcar en la arena de la reflexión política se localizan en su singular capacidad para subrayar la alteridad esencial del ser humano y su prolongación en forma de conflictividad embrionaria. En síntesis, el salto desde la alteridad hacia el conflicto

coincide con la transición entre el deseo mimético y la rivalidad mimética. Ahora bien, como se sabe, esta rivalidad conflictiva no resuelve completamente la cadena mimética, que termina por desembocar en una espiral de la violencia que alcanza su clímax en la crisis mimética y el chivo expiatorio. La rivalidad mimética se produce precisamente en el momento en que los sujetos llegan al estado máximo de indiferenciación. La intensidad del conflicto llega por consiguiente a su exasperación en el contexto de la “igualdad” entre los actores miméticos. La metáfora cultural más poderosa en la representación teórica de la intensidad violenta se alcanza con el símbolo de los “hermanos gemelos”. Por este motivo, las credenciales antropológicas antes mencionadas, y que sitúan al planteamiento de René Girard en la mejor disposición para afrontar con máximas garantías el desafío político de su pensamiento, colocan paradójicamente al paradigma mimético girardiano en una situación algo incómoda si se lo compara con el escenario clásico en la presentación de la filosofía política. En efecto, como resume Bertrand de Jouvenel, en “la concepción clásica”, “la autoridad política deriva de la autoridad paterna”⁷⁰¹. El paradigma paternal de la jerarquía familiar se contrapone de este modo con el paradigma fraternal de la rivalidad a la hora de fundamentar simbólicamente la representación de lo político. Ahora bien, ¿acaso la teoría mimética no ha encontrado precisamente el nexo que enlaza evolutivamente estos dos paradigmas tan aparentemente enfrentados en apariencia? Si esto es así, ¿no podrían verse estos dos paradigmas como las dos caras de una misma moneda mimética? El mismo Jouvenel dejó escrito en su sugestiva obra política *Sobre el poder: historia natural de su crecimiento*:

[...] una cosa queda clara: que la familia patriarcal no existe en numerosas sociedades, y que por lo tanto no se la puede considerar como el elemento constitutivo de todas ellas, ni tampoco la autoridad paterna como el punto de partida de todo gobierno. -Se abre, pues, la vía a una nueva concepción sobre los orígenes del poder⁷⁰².

Esta reflexión sitúa a Jouvenel en una escéptica disposición a la hora de asimilar las formulaciones simbólicas con las que tradicionalmente se revisten las narraciones míticas sobre la constitución del poder. La metáfora paterno-filial sugiere una jerarquía originaria, cosmológica, metafísica y, finalmente política. Si las cosas eran así desde el principio, el orden político queda sublimado en el nivel de las esencias absolutas de la divinidad. Pero este

⁷⁰¹ B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, Unión Editorial, Madrid, 2011, p.122.

⁷⁰² B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, op.cit., p.127).

planteamiento deja en suspenso la razón misma del conflicto constitutivo en lo político. ¿Ha sido el padre político siempre padre? ¿O ha ganado su posición en la lucha fratricida contra el resto de hermanos? La hipótesis del conflicto fraternal y de su desenlace en forma de proyección ideológica retrospectiva de carácter paterno-filial se encuentra en diferentes corrientes del pensamiento moderno y contemporáneo. Pero tal vez la verdadera raíz de este desvelamiento se encuentre en la propia Revelación cristiana. ¿Acaso podríamos identificar en la mitología política paterno-filial una huella de la mentira arcaica, trasladada en este caso al espacio político? ¿En qué medida el enfoque del paradigma mimético puede contribuir a resolver estas cuestiones?

Algunos estudiosos italianos de la simbología e iconografía políticas parecen haber encontrado en la teoría mimética una verdadera mina teórica para dicho propósito.⁷⁰³ Domenica Mazzù sostiene que el paradigma mimético no solamente es más potente que los paradigmas anteriores a la hora de delimitar el origen y dinámica de la lógica política, sino que dicho paradigma se apoya en una tradición olvidada incluso en la Europa cristiana: la tradición simbólica hebrea de la lucha cainita entre hermanos. Esta tradición simbólica ha claudicado frente al paganismo griego oportunamente bautizado por la filosofía medieval. Esta percepción coincide en gran medida con la del propio Girard, que ha lamentado en varias ocasiones el “complejo de inferioridad” de la cultura cristiana en relación con la magnificencia de la cultura griega. Para Girard, muchos pensadores y filósofos cristianos han olvidado que la revelación judeocristiana ha desvelado definitivamente “las cosas ocultas desde la fundación del mundo”. Domenica Mazzù proyecta este análisis en el terreno de los paradigmas funda antes de la simbología política:

⁷⁰³ Algunas de las más relevantes aportaciones de este grupo de estudio se encuentran en el muy valioso trabajo publicado en Francia con el título “Políticas de Caín” (*Politiques de Caïn*). En la introducción de esta recopilación de artículos, la principal investigadora de este proyecto, la profesora Domenica Mazzù, resume el objetivo de esta investigación: “Este volumen presenta los ensayos de un grupo de investigación de la Universidad de Mesina, que trabaja desde hace 20 años sobre la simbólica política. Este grupo ha fundado el Centro de estudios *Miti, Simboli e Politica* que organiza periódicamente coloquios y seminarios en los cuales participan los más grandes especialistas internacionales. -Los autores de estos ensayos, partiendo cada uno de un punto de vista personal en relación explícita o implícita con las ideas de René Girard, comparten la convicción teórica de que, para comprender y justificar un fenómeno de evoluciones tan complejas y tan imprevisibles como la violencia, las dos aproximaciones clásicas de la filosofía política y de la biología son insuficientes. René Girard propone una tercera aproximación, fundada sobre la hipótesis de que el origen de la violencia humana se encuentra en la rivalidad mimética, provocada por el deseo, la cual -contrariamente a los apetitos y a las necesidades determinadas por la biología- es lo propio del hombre, sujeto simbólico por excelencia. El concepto de rivalidad mimética, conjugada con la aproximación simbólica que caracteriza los ensayos de este volumen, completan el círculo hermenéutico en el cual hemos intentado aprisionar el tema de la lucha entre hermanos”. D. Mazzù, “Introduction”, en D. Mazzù (dir), *Politiques de Caïn*, Desclée de

Este tema nos reenvía a uno de los paradigmas más significativos del espacio político. Fuertemente arraigado en la tradición hebraica, el conflicto entre hermanos ha sido parcialmente ocultado por el modelo de la lucha entre padre e hijo, propio de la tradición griega y que, durante siglos, ha dominado las teorías de lo político extendiendo el paradigma familiar (padre-hijo) a la relación de poder (soberano-sujeto). Apoyándose en la tradición hebraica, se puede poner en evidencia la tesis según la cual, en el plano simbólico, el detentor del poder político no es el padre, sino uno de los hermanos, aquel que ha sometido al otro. Así, a partir de Caín, el poder procede de un privilegio arbitrario que transforma al primer asesino de la humanidad por la vía de la institución política. Esta violencia presenta todos los rasgos -incluyendo el de la periodicidad -de la crisis fundadora original⁷⁰⁴.

En esta exposición se identifican los rasgos característicos del gesto hermenéutico girardiano, oportunamente descodificados para la reflexión política. La simbología paterno-filial representaría el resultado del impacto psicológico colectivo de la crisis mimética resuelta

Brouwer, Paris, 2004., pp.14-15.

⁷⁰⁴ D. Mazzù, "Introduction", en D. Mazzù (dir), *Politiques de Caïn*, p.15.. Otro autor, Giulio M. Chiodi, expone la derrota del paradigma cainita hebraico en términos similares, prolongando la continuidad del enfoque político del paradigma paterno-filial triunfante en el conjunto del pensamiento político clásico y moderno: "Pese a su fuerte presencia en la civilización cristiana, este paradigma se ha visto suplantado o al menos muy desvalorizado por doctrinas que se refieren, incluso inconscientemente, a otro modelo: el del conflicto entre padre e hijo. Mientras que el paradigma del conflicto entre hermanos tiene raíces muy fuertes en la tradición hebraica, el del conflicto padre-hijo encuentra su referencias más significativas en la mitología griega, más bien reticente, en su conjunto, a tomar el paradigma del conflicto entre hermanos. La oposición está justificada, y de manera incisiva, en las civilizaciones hebraica y griega. Y esto, incluso si los dos paradigmas pueden ser considerados como la articulación de un paradigma único, el de la relación genealógica, como tendremos ocasión de ver. Sea como sea, es a estas dos tradiciones a las que debemos remontarnos, ya que constituyen las raíces lejanas de nuestra civilización. Sin embargo, esta referencia no sería ni completa, ni creíble, si no se hiciera alusión a la tradición egipcia, que ha precedido a las dos anteriores, y con la cual la tradición judía en particular -pero no solamente ella- es directa y fuertemente deudora.- No es ciertamente extranjera a nuestra costumbre de concebir las estructuras inconscientes de la conflictividad política en términos de conflicto padre-hijo. El paternalismo, por ejemplo, es una de las concepciones que han inspirado y justificado durante siglos el comportamiento de los gobiernos. Son sobre todo las monarquías absolutas las que han extendido la estructura familiar, centrada en la figura del padre soberano, a la institución política, haciendo del monarca el padre de sus súbditos. La escuela moderna del derecho natural combatirá esta concepción que ha dado lugar a teorizaciones célebres, entre las cuales la definición del derecho divino de los Reyes. Pero incluso las ideas innovadoras, liberales o democráticas, que se han inspirado en parte por la doctrina del derecho natural, pese a combatir la adopción del concepto de paternidad, han avalado la estructura padre-hijo atribuyendo al pueblo o a los ciudadanos la posición de los hijos que deben emanciparse de la autoridad paterna.[...] - Sin embargo, desde el punto de vista de las significaciones simbólicas, la preponderancia del paradigma padre -hijo como esquema interpretativo de las relaciones políticas y sociales es debida a la difusión de las teorías psicológicas, y en particular psicoanalíticas, que extraen su primera y más sólida referencia en Sigmund Freud.[...] -En el plano paradigmático (y no histórico, por supuesto), la querella padre-hijo encuentra su ascendencia más sólida en la mitología griega. Lo contrario se verifica en la cultura judía, en la que es la querella entre hermanos la que se encuentra entre los temas dominantes. El acontecimiento primordial que domina la genealogía de los dioses griegos es la lucha padre-hijo: ya se piense en el comportamiento de Kronos hacia su padre Urano y hacia sus propios hijos, que terminará por devorar, o incluso en la violencia que Zeus muestra hacia su padre Kronos o hacia sus hijos los Gigantes." G. M. Chiodi, "La rivalité entre frères. Paradigme de la conflictualité politique", en D. Mazzù (dir), *Politiques de Caïn*, op.cit., p.153.

de forma milagrosa en el acontecimiento fundador. Esta experiencia límite quedaría debidamente proyectada en el espacio de las representaciones simbólicas de una comunidad amenazada y ulteriormente salvada. En este sentido, el paradigma paterno-filial obedece a una deformación traumática producida en el seno de una comunidad de iguales que ha atravesado exitosamente una crisis disolvente en el plano social. Este planteamiento puede ayudar a interpretar adecuadamente la secuencia que explica la transición entre los dos paradigmas. Merece la pena detenerse atentamente en la hipótesis formulada por Giulio M. Chiodi:

Antes que nada hay que tener en cuenta esta evidencia: ser hijo equivale a ser hermanos de un padre común. Como veremos, en el modelo de la querella entre hermanos, la figura del padre está siempre presente, incluso si está a veces fuera del campo de visión (*hors champ*). ¿Y la de la madre? A mi entender, no existe ninguna civilización que haya desconocido realmente la presencia de las figuras de lo masculino y de lo femenino. La etimología puede aclararnos, a este propósito, sobre una de las más fuertes discriminaciones entre mitología griega y teología judía. En las lenguas indo-europeas, las palabras que significan “hermano” recurren a raíces que indican al hijo del mismo padre (*frater*, *brader*, *brüder*). Al contrario, el término griego que significa “hermano”, *adelphos*, contiene la palabra *delphus* que designa la matriz, o el seno maternal; remite por tanto a un remoto origen matriarcal, según el cual son hermanos los hijos de la misma madre y no los del mismo padre.- La atenuación en la mitología griega del conflicto entre hermanos podría ser explicada por el hecho de que éstos son los hijos de la misma madre. Y la madre, ella, es una fuerza conciliadora: los hijos de la misma madre no tienen que recurrir a la violencia para asumir el papel maternal. El padre, al contrario, ejerce una autoridad por así decir proyectada hacia la acción, y por tanto abierta al conflicto, de ahí el hecho de que los hijos del mismo padre estén, como tales, predispuestos a la competición. ¿Pero en qué consiste la supremacía de un hermano sobre otro? En el hecho, para un hermano, de asumir un papel sobre-ordenado (*sur-ordonné*) en relación con el otro hermano, es decir en relación con un igual; la supremacía es por tanto siempre una usurpación. -Es fácil constatar cómo, a lo largo del arco histórico humanista-burgués, la dominación del modelo padre-hijo ha oscurecido el paradigma de la querella entre hermanos. No investigaremos aquí las razones de este oscurecimiento: numerosas explicaciones pueden ser aportadas por el fenómeno de la secularización, que ha alejado la idea de un padre común y sobrenatural, o por el desarrollo de la mentalidad mercantil con su alejamiento simbólico de la tierra, y por la extensión de la familia fundada sobre bases patrimoniales. Ahora bien, comprender las categorías más profundas de lo político exige regresar de nuevo hacia el antiguo paradigma de la querella entre hermanos. Como ya ha estado en boga en la teología política cristiana, se puede considerar que está bien rodado. - Mi tesis central puede ser resumida de la forma siguiente: el sentimiento de inquietud que, en un momento dado, termina por apoderarse de quien detenta el poder político, no encuentra explicación concluyente en las tensiones anti-edípicas alimentadas contra él (relación padre-hijo), sino más bien en aquellas que un hermano puede sentir en relación con su hermano, desde el momento en que uno percibe al otro como más privilegiado, sin encontrar para este privilegio justificación válida (relación entre hermanos como

relación entre iguales). En otros términos: el que detenta el poder no es, en el plano simbólico, un padre, sino un hermano, es decir un verdadero semejante que ocupa el lugar del padre sin serlo. Un par que sale de la paridad no es ya un igual, de ahí la incompreensión y la inquietud, hasta llegar al resentimiento y a la rebelión. Lo que estas tensiones sobrentienden puede ser explicado por el paradigma de la rivalidad entre hermanos⁷⁰⁵.

Esta propuesta hermenéutica permite comenzar a entender de qué modo el planteamiento mimético girardiano contribuye a esclarecer la evolución cultural de la simbología política y las claves para interpretar dicha evolución en el plano antropológico y científico. El salto desde la horizontalidad igualitaria conflictiva hacia la verticalidad ordenada y pacífica se ajusta perfectamente con la formulación descrita por Girard de una crisis mimética culminada en espiral de violencia disolvente pero a la postre fundadora. De ahí que, en última instancia, el análisis mimético desplegado en el espacio político deba decantarse por la prioridad y superioridad del paradigma fraternal violento. Primero, por su anterioridad genética en relación con el paradigma paterno-filial. Y en segundo lugar por su capacidad para encubrir, con el manto de la mentira mítica, la verdad de la violencia fundacional entre hermanos y, por tanto, la verdad política sobre el surgimiento del poder. En efecto, el paradigma paterno-filial termina por imponerse para asegurar la convivencia pacífica y, desde este punto de vista, esta “mentira” es socialmente valiosa. Por este motivo, la prioridad del paradigma fraternal de los “hermanos gemelos” no debe en ningún caso eliminar la referencia al paradigma familiar paterno-filial, que, en último análisis, debe entenderse como una modalidad deformada de aquel. Por consiguiente, la presencia de los dos paradigmas y las relaciones genealógicas entre ambos ofrecen un marco incomparable para una reflexión política penetrante que bebe de las fuentes simbólicas que discriminan la esencia misma de lo político fundacional. La horizontalidad y la verticalidad paradigmáticas, oportunamente conjugadas como modelos de análisis político reflejan, de este modo, no sólo la esencia misma (antropológicamente considerada) de lo político, su origen, fundamento y fundación, sino también la evolución misma de las representaciones simbólicas, es decir, de las mentalidades que definen a la relación del hombre con el espacio político.

Conclusión sobre el paradigma: -Algunos enfocan lo político exclusivamente en un sentido vertical, es decir, como una jerarquía. Otros lo consideran solamente en un sentido horizontal, es decir, una relación paritaria entre iguales o entre diferentes. Tanto una como otra de estas dos posiciones disimulan una

⁷⁰⁵ *Ibid.*, pp.155-157.

parte de la realidad. Siguiendo nuestro análisis, es evidente que el paradigma padre-hijo se refiere a la verticalidad, mientras que el de los hermanos expresa tanto la verticalidad como la horizontalidad. En efecto, el paradigma de hermanos realiza la igualdad, siendo sus sujetos hermanos y pares. Al mismo tiempo, toma en consideración la diferencia jerárquica, ya que la fraternidad comporta la referencia a una ascendencia común (no se puede ser igual en relación consigo, sino solamente en relación con algo).[...] Bajo el ángulo político, se podría señalar en el paradigma padre-hijo una fuerte huella ideológica. Obliga en efecto a ver al padre como el detentor del poder, lo que supone por tanto la exclusión a priori de un estado de igualdad política originaria. Presenta también un contraste sensible con el principio igualitario expresado por las exigencias democráticas o, a la inversa, supone la abolición de una igualdad originaria que, por así decir, habría sido traicionada por el detentor de la posición del padre (estamos aquí en la alternativa clásica que ha opuesto, en el curso de la historia, el liberalismo democrático al absolutismo monárquico). Esta huella ideológica del modelo padre-hijo desaparece si se desvela, subyacente, la estructura de relación entre hermanos, que es la verdadera llave de la interpretación de la relación política. -Las preguntas que se plantean son entonces las siguientes: ¿quién interpreta, simbólicamente, el papel de padre, que viene a sobre-ordenarse a aquel que juega simbólicamente el papel de hijo? ¿quién posee originariamente el primero, quién le diferencia del segundo? ¿Acaso no es éste también un igual que se autoinvierte y se vuelve diferente y superior? ¿No podría ser, en realidad, un hermano y no un padre? Es precisamente en esta dirección en la que el paradigma de la querella entre hermanos puede ofrecer explicaciones. Este último paradigma no establece un contraste real con el de la querella padre-hijo, sino que constituye una profundización substancial. Bajo el ángulo político, el modelo de la querella entre hermanos da también una explicación del modelo padre-hijo, en tanto que se centra en un momento más radical de la relación política: el paradigma de los hermanos explica también el paradigma padre-hijo⁷⁰⁶.

Existe otra razón principal para decantarse por el paradigma fraternal violento en relación con su competidor simbólico. El paradigma fraternal tiene como misión semántica principal presentar a cara descubierta una igualdad que se vincula con el conflicto. Desde este punto de vista, este paradigma enfoca una de las verdades más ardientemente ocultadas por las ideologías igualitarias. Frente a la “mentira política moderna” de la ecuación “igualdad=paz”, el paradigma fraternal asocia la igualdad con el conflicto y la violencia. Se entiende así que este desvelamiento no pueda producirse “dentro” del orden establecido por la mentira inaugurada gracias al acontecimiento fundacional del chivo expiatorio. Esta verdad sólo puede originarse “desde fuera”. En este sentido, el paradigma fraternal obedece a la misma dinámica de la Revelación judeocristiana. Regresar al paradigma paternal es regresar a la mentira religiosa arcaica. Las ideologías políticas modernas son también una excrecencia de esta mentira profunda, como también lo fueron de la mentira antropológica de la

⁷⁰⁶ *Ibid*, pp.182-183.

autonomía del hombre.

Como equivalente del término “hermanos”, hemos utilizado muchas veces el de “iguales”. En el contexto político, “igualdad” es un término ideológico. La igualdad se opone a la diferencia, así como “la ley es la misma para todos” se opone a “privilegio”. Parecería, a primera vista, que un estado de igualdad corresponde a la armonía y la cohabitación pacíficas, mientras que la diferencia (entre individuos) engendra el conflicto y la lucha. En realidad, el paradigma de la querella entre hermanos permite afirmar lo contrario. En el espacio político, el estatuto de igualdad sin referencia a un tercero sobre-ordenado conlleva una competición o un conflicto por ocupar, precisamente, el espacio de la tercera dimensión. En cambio, el estado de diferencia, en un principio considerado como una situación de conflicto, se revela ser una condición de armonía y de cooperación⁷⁰⁷.

El paradigma fraternal valora las diferencias sin encubrir el espacio de la igualdad que define la alteridad humana. En este sentido, la verdad que presenta resulta intolerable y difícilmente asumible para proteger la convivencia social pacífica. Por eso, no puede sobrevivir en el marco de las representaciones simbólicas. Por el contrario, el paradigma paterno-filial debe recurrir a una mentira mitológica y cosmológica para fundar las diferencias, jerarquías y prohibiciones sobre las que se asienta el orden sagrado-político. Pero esa mentira es necesaria para la convivencia social. Así, el paradigma vertical resiste sólidamente en el transcurso de la evolución cultural de las representaciones simbólicas. El paradigma familiar presenta las soluciones correctas desde el punto de vista mimético pero enmascara la realidad humana. El relato paradigmático y simbólico de la verticalidad parece haber sido diseñado con el propósito decidido de un engaño socialmente benefactor. En realidad, recuerda Girard, es el resultado de un trauma colectivo. Nadie ha mentido deliberadamente. Pero todos sufren una mentira que responde a un proceso colectivo de crisis y catarsis.

Lo interesante es que, lejos de lo que se pueda pensar, el paradigma paterno-filial no sólo ha inspirado las formas de gobierno y regímenes políticos milimétricamente calcados a su estructura jerárquica. También ha sobrevivido en el escenario moderno y revolucionario de

⁷⁰⁷ *Ibid*, p.194. Este espacio de la tercera dimensión encontrará un oportuno desarrollo a la hora de presentar la teoría de Claude Lefort sobre el “lieu vide du Pouvoir” (el lugar vacío del poder). Efectivamente, en el universo democrático, el lugar del poder está “vacío”, esto es, nadie puede reclamar legítimamente su derecho a ocuparlo. Este escenario justifica que todos los deseos miméticos de los hombres se concentren en ese punto. Es la célebre “competencia de todos” que Tocqueville identificó como consustancial a la “igualdad de condiciones” inaugurada en la era democrática.

las ideologías emancipadoras igualitarias. La razón parece evidente. Del mismo modo en que el psicoanálisis ha recogido el modelo familiar para eliminarlo, también las ideologías políticas modernas se legitiman a sí mismas fundamentando el nuevo orden político en la necesidad de “matar al padre”. De hecho son, por tanto, herederas de un mismo paradigma y deudoras de una misma mentira.

Bajo el ángulo psico teórico, como ya hemos dicho, se ha recurrido a menudo al paradigma de la relación padre-hijo para explicar simbólicamente las estructuras institucionales de las monarquías absolutas, dictaduras o, forzando el trazo, de los totalitarismos, y, más generalmente, de todas las formas de gobierno que reposan sobre la sumisión de los súbditos al soberano o de los gobernados a los gobernantes, sea cual sea el sentido en el cual el vínculo se determine, mecanicista u organicista. Las doctrinas que elaboran o aplican la idea de revolución (en el plano social o en el plano político) -ya se inspiren en el historicismo o en el progresismo de las Luces- recurren todas al paradigma de los hijos que deben liberarse de la tutela de los padres: es la progenitura política que se rebela contra la paternidad política. De la Iglesia a las grandes monarquías, la paternidad era reconocida como el atributo del más alto detentador de la autoridad, que legitima al mismo tiempo que responsabiliza. En cuanto al término de paternalismo, figura desde entonces de pleno derecho en el léxico político. - Este paradigma permite igualmente explicar las formas democráticas de gobierno, comprendidas como órdenes políticos que consiguen relaciones entre iguales, de manera que los ciudadanos aparecen políticamente hermanos porque iguales frente al poder, y libres porque ya no sufren el yugo de una autoridad no elegida y predeterminada como lo es la autoridad paterna (“Libertad, Igualdad, Fraternidad” son los tres términos clave de la divisa de los revolucionarios franceses). El padre no es ni escogido, ni elegido, sino dado. La versión vulgar de la divisa francesa lleva por tanto a concluir que los hijos liberados del padre político, en este caso los ciudadanos de un gobierno democrático, son considerados, según el modelo padre-hijo, como los padres de ellos mismos; si no, constituirían un conjunto de huérfanos -y, más aún, de parricidas. -En lo que concierne a las formas de gobierno, el paradigma de la querella entre hermanos penetra más profundamente que el paradigma padre-hijo, y esto incluso cuando se trata de instituciones de tipo autocrático, que, a primera vista, parecerían más asimilables al segundo, ya se trate del monarca absoluto, del dictador, del opresor, o de todas las formas de reacción. La ansiedad (en la acepción freudiana de la palabra alemana *Angst*) engendrada por el poder, la reacción contra el poder, la sumisión así como la indiferencia a la autoridad se explican así como comportamientos de hermanos hacia uno o varios hermanos salidos de la situación paritaria de igualdad⁷⁰⁸.

En definitiva, las ideologías revolucionarias no “desvelan” nada. Simplemente, prolongan y refuerzan una mentira sólidamente asentada en la historia cultural de la

⁷⁰⁸ *Ibid.*, pp. 184-186.

humanidad. Las fraternidades revolucionarias son engañosas. Son tan arcaicas como las más primitivas formulaciones del orden político. Pero, a diferencia de la religión primitiva del hombre, liberan una conflictividad que las religiones arcaicas pretendían contener precisamente protegiendo la estructura de la verticalidad cosmológica y sagrada. En este sentido, la benéfica función social del paradigma político paterno-filial se derrumba en su modalidad revolucionaria moderna. Las ideologías políticas modernas pretenden convencernos de que la paz puede alcanzarse mediante el asesinato parricida. Lo que ocultan es la verdadera violencia surgida en el espacio de la alteridad igualitaria. Y sólo la resurrección de nuevos chivos expiatorios podrá calmarla. Sin embargo, este proceso no puede repetirse del mismo modo que en el universo arcaico primitivo. En efecto, aún a su pesar, las ideologías políticas modernas no pueden regresar a un espacio de “méconnaissance” puesto que la Revelación cristiana no permite vuelta atrás. Es irreversible. Puesto que los hombres ya no pueden creer en chivos expiatorios (o, mejor dicho, no pueden creer en la culpabilidad de sus víctimas, toda vez que saben que son, propiamente hablando, “chivos expiatorios”), se verán obligados a desatar explosiones de violencia sin parangón en la historia. Las ideologías serán, en este sentido, expertas maquinarias teóricas en buscar pretextos y coartadas que justifiquen la violencia contra estas nuevas víctimas propiciatorias. Pretextos pseudocientíficos que no podrán enterrar, pese a sus muchos esfuerzos, la Revelación cristiana sobre la inocencia de todas las víctimas.

La oposición entre los dos paradigmas se proyecta también en el espacio de las interpretaciones concretas de las relaciones sociales y, más particularmente, orienta la autopercepción de los miembros de la comunidad política (muy especialmente en la dialéctica relativa a los vínculos con el poder), desplegando así un abanico multiforme de reacciones psicosociales que condicionarán la estabilidad y dinámica de la alteridad definitoria de lo humano. Una y otra configuración determinarán también el potencial conflictivo y las respuestas predeterminadas a dichos conflictos de acuerdo con sus respectivos programas constitutivos.

En relación con el paradigma paterno-filial, cabe decir que el escenario planteado se nutre de elementos en un principio especialmente indicados para la constitución de una comunidad ordenada y armoniosa. De ahí que el conflicto sea percibido como profanación religiosa del orden sagrado en que se funda la misma comunidad política.

Clave de lectura del paradigma “padre-hijo”: aquí, la armonía no puede provenir más que del acuerdo entre diferentes, es decir entre un padre y sus hijos, y por tanto de la aceptación de la subordinación de una parte a otra. Por ello, como precedentemente, la armonía será obtenida en la dimensión vertical, mientras que la igualdad, vista la irreductibilidad de la diferencia entre padre e hijos, no es pensable sino bajo forma diferida, es decir en la sucesión temporal, cuando el hijo se vuelva a su vez padre en la cadena natural (según una temporalidad historicista). En cuanto al conflicto, a diferencia del paradigma precedente, es evidente que se desarrollará como una dialéctica en la dimensión vertical⁷⁰⁹.

El problema de este paradigma es que, una vez derrotado en el imaginario colectivo, es sencillamente imposible de restaurar en el universo de la condición democrática estudiada por Tocqueville. En el espacio de la “igualdad de condiciones”, el recurso a una hipotética jerarquía constitutiva de las relaciones sociales solamente podrá justificar las peores violencias. No se trata ya de que la igualdad real sea incompatible con ella (no existe tal igualdad ni puede existir), sino de que la percepción de la igualdad que caracteriza a la mentalidad democrática sólo puede reaccionar violentamente ante la eventualidad de una jerarquía antropológicamente infundada. Es la psicología igualitaria la que impide esta restauración.

Por otro lado, el paradigma familiar paterno-filial, al ocultar la verdadera esencia del conflicto, desvía las oposiciones hacia ejes verticales fantasmagóricos, por lo general inventados por las propias ideologías. La explosión de la violencia derivada de este escenario explica en gran medida los acontecimientos históricos acaecidos en los siglos de la violencia moderna. Como ya se dijo, las ideologías políticas modernas heredan el paradigma paterno-filial, y consiguen así justificar las peores violencias cainitas. Estas violencias se legitiman en la medida en que la autopercepción fraternal de una comunidad solidaria proyecta sus resentimientos contra chivos expiatorios designados en un eje vertical modelado ideológicamente. Precisamente en el momento en que se derrumba el genuino eje vertical, las ideologías modernas lo resucitan en el espacio de la mentalidad colectiva para alimentar la psicología de las muchedumbres homicidas. El desvanecimiento sociológico del eje vertical coincide, de este modo, con el esplendor ideológico del paradigma vertical familiar. Toda violencia política revolucionaria parece inscribirse en esta dinámica perversa que suele contar, además, con el respaldo satánico de la legitimidad moral victimista inaugurada por el

⁷⁰⁹ *Ibid.*, pp. 194 -196.

cristianismo. Causalidad diabólica y legitimidad satánica “cristiana” parecen ir de la mano en el contexto de las violencias modernas y, en última instancia, genocidas⁷¹⁰.

Por el contrario, el paradigma fraternal legitima el conflicto abiertamente, y lo sitúa en el espacio de la intersubjetividad igualitaria de los hermanos. De este modo, localiza el foco verdadero de las oposiciones miméticas y puede fomentar una genuina mediación social en el eje de la trascendencia vertical.

Clave de lectura del paradigma “entre hermanos”: sobre su eje horizontal, el conflicto puede ser calmado por el respeto de un padre común, es decir de un tercero sobre-ordenado, según el principio de que no se puede ser hermanos sin ser hijos de un mismo padre. Por tanto, según el paradigma que pone por delante la igualdad entre los hermanos, mientras que el conflicto se produce en la dimensión horizontal, ya que los iguales terminan por percibirse como diferentes y por tanto como conflictivos, la armonía es obtenida por la relación padre-hijo (coordinada vertical). Podemos decir entonces que los hermanos son iguales en relación con su padre, es decir con el tercero diferente y sobre-ordenado, y que al contrario deben ser considerados como diferentes en sus relaciones recíprocas⁷¹¹.

Así pues, lejos de lo que pueda parecer, el paradigma fraternal no cancela la lógica de la verticalidad. Antes al contrario, la funda en su verdadero origen antropológico: la hermandad referida a una paternidad común. En este sentido, el paradigma mimético debe necesariamente remitir a este enfoque. La convergencia se detecta también en otro aspecto capital. Pese a que el paradigma fraternal puede fundar algún tipo de mediación externa en un eje vertical antropológicamente constituido (y por tanto prevenir de este modo la conflictividad inherente a la alteridad mimética indiferenciada), debe en última instancia fundar la convivencia en el logos evangélico del amor. De este modo, verdad y amor se abrazan mutuamente como la única salida posible para garantizar la comunión humana. Verdad que denuncia la mentira de una jerarquía construida sobre la base de un conflicto irresuelto pese a la sangre de las víctimas inocentes. Amor que cifra cualquier posible convivencia pacífica que no aspire a reproducir la misma espiral violenta. La verdad de la revelación de la inocencia de la víctima sin el necesario correlato del logos evangélico

⁷¹⁰ Para el estudio de la vinculación entre modernidad y genocidio, es particularmente recomendable el libro de Zygmunt Bauman “Modernidad y Holocausto”. El sociólogo de la “modernidad líquida” entiende perfectamente la vinculación girardiana entre indiferenciación social y potencial violento. Z. Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 1998.

⁷¹¹ G. M. Chiodi, “La rivalité entre frères. Paradigme de la conflictualité politique”, en D. Mazzù (dir), *Politiques de Caïn*, op.cit., pp.194-195.

producirá, tal y como anuncia Girard, las peores violencias (como demuestra, por otro lado, la experiencia de nuestros tres últimos siglos).

Lamentablemente, pese a que esta es la lectura natural del paradigma mimético para cualquier espacio social de convivencia, Girard no ha sido capaz de extraer esta lección en el universo político. La razón ya ha sido señalada. Para Girard, el logos evangélico parece impermeable a un espacio político regido únicamente por la acción coordinada y convergente de “la violencia y lo sagrado”. Su deriva apocalíptica ha profundizado aún más esta brecha insalvable. De ahí que, pese a mantener la estructura paradigmática de la simbología fraternal, Girard haya despreciado sus implicaciones políticas, o peor aún, autorizado dicho paradigma para disolver definitivamente cualquier posibilidad de refundación política.

Por otro lado, desde el punto de vista de la filosofía política de la historia, el paradigma fraternal es el único compatible con la concepción lineal del tiempo inaugurada por la revelación cristiana. El orden establecido por el paradigma entre hermanos es un orden abierto, opuesto a la circularidad mimética del paradigma paterno-filial. El orden cerrado de este paradigma anula la conflictividad al contenerla en el espacio de la reivindicación frente al padre común.

Para concluir, diremos que el paradigma padre-hijo establece un orden cerrado, ya que reproduce una linealidad preconstituida y casi mecánica (sucesión padre-hijo y sustitución de éste por aquel). Presenta una estructura temporal diacrónica y deja percibir una conflictividad más reivindicativa que competitiva. En cambio, el paradigma de los hermanos establece un orden abierto, en el que es la dimensión del tercero la que garantiza la apertura hacia la trascendencia, con diferentes determinaciones posibles. No presenta una temporalidad diacrónica y unidireccional, pero admite sintonías constitutivas y manifiesta una conflictividad multiforme, más competitiva que reivindicativa, sin por ello excluir esta última posibilidad⁷¹².

Esta reflexión da pie a una conclusión inmediata: la supervivencia del paradigma paterno-filial en el espacio de la Revelación cristiana es altamente problemática. Aunque dicho paradigma ha resistido multisecularmente, el impacto “sociológico” de la Revelación se ha dejado sentir finalmente en la historia de la cristiandad europea. El derrumbe de dicho paradigma debe entenderse, de acuerdo con la interpretación girardiana, como una

⁷¹² *Ibid.*, p.196.

consecuencia históricamente previsible. El propio Tocqueville analizó la igualdad de condiciones en clave providencial cristiana. Los análisis de los dos ilustres pensadores franceses son en este punto altamente coincidentes.

Holismo e individualismo, un debate: la teoría mimética como teoría sociogenética

Han quedado expuestas en este capítulo las implicaciones de la antropología mimética girardiana para una reflexión política. Se ha llegado a la conclusión de que esta antropología ofrece inmensas posibilidades como antropología para la política (o antropología política). Pero queda por resolver una cuestión decisiva, que servirá de hecho de transición con los capítulos posteriores de esta reflexión política “más allá de Girard”. Esta cuestión es la de la relación entre la antropología como definición profunda de lo humano y la creación del espacio social y político derivado de ella. Dicho en otras palabras: ¿ofrece el paradigma mimético una solución de continuidad entre la constitución de lo humano-mimético y la constitución del orden socio-político? Como se sabe, esa mediación se produce en la teoría mimética gracias al acontecimiento del chivo expiatorio. Pero no se ha llegado a formular esta teoría en términos asequibles a la reflexión política. Al menos en la obra de Girard. Sin embargo, autorizados estudiosos del pensamiento girardiano han sabido reconocer las posibilidades de sus aportaciones encuadrándolas en el marco general de la teoría política clásica y contemporánea. Uno de esos intérpretes es Jean-Pierre Dupuy.

Se había concluido el epígrafe anterior señalando la superioridad del paradigma fraternal a la hora de interpretar las relaciones humanas de acuerdo con la antropología mimética y, por extensión, el espacio social que se deriva de ella. En este paradigma fraternal los hombres se encuentran vinculados por el mimetismo. Esta imbricación no responde a una creación artificial posterior. Es constitutiva de lo humano mismo. Lo social responde, en Girard, a este fundamento antropológico primordial e insoslayable. Ahora bien, como sabemos, las ciencias sociales modernas se inspiran en el individualismo metodológico. Dicho de otro modo, se asientan en la idea “mentirosa” de la autonomía individual. De ella extraen, paradójicamente, la fundación del orden social. Así sucede con las modernas teorías contractualistas. Pero también en algunas y muy características teorías económicas contemporáneas. Como dice Dupuy, esto plantea un problema epistemológico y metodológico en origen:

Las ciencias sociales nacen con el individualismo moderno. Es una paradoja, porque el individuo moderno, liberado de toda subordinación a las formas tradicionales de lo social, representa en cierto sentido la negación de la sociedad. Partiendo de este individuo, el problema de las ciencias sociales es reconstituir la sociedad, recomponerla⁷¹³.

Difícil tarea a la vista de los mimbres antropológicos:

¿Cómo, partiendo de tales individuos, concebir el orden social? El orden es la unidad en la multiplicidad. La cuestión no se refiere únicamente a la metodología de las ciencias sociales, es antes que nada política: ¿cómo construir algo que reúna a un cuerpo político con individuos separados, independientes, sin lazo común que les una?⁷¹⁴

Ciertamente, el pensamiento moderno se ha movido en coordenadas antropológicas antagónicas en relación con la alteridad humana. Como ya se observó, el propio Rousseau (no en vano, fundador del contractualismo ilustrado que inspiró a la Revolución Francesa) ya destacaba la dicotomía entre el “amor de sí” (fundado en esa autonomía mentirosa) y el “amor propio” (definitorio de una antropología de claras resonancias mimético-rivalitarias). Esta misma polaridad parece encontrarse en otros muchos pensadores modernos, políticos o no políticos. Se encuentra, por ejemplo, en el psicoanálisis y también en la economía política.

No hay por tanto una, sino dos figuras del individuo moderno, al menos en la representación que la modernidad se ha hecho, tanto en sus obras filosóficas y literarias como en ciencias humanas. Por un lado, el individuo autosuficiente e independiente, lleno de lo que Rousseau llama “el amor de sí” (*l'amour de soi*) (esta figura es, entre otras, la matriz del *homo oeconomicus*, que persigue racionalmente su interés egoísta, del sujeto “narcisista” de Freud, etc.). Por otro lado, el individuo apasionado, competitivo (*concurrentiel*), atormentado por el “amor-propio”, siempre inclinado a compararse con los otros⁷¹⁵.

Para Dupuy, este antagonismo antropológico que determina las derivas veleidosas del pensamiento moderno, ha sido resuelto por el fundador de la economía política, Adam Smith, en cuya obra encontramos una presentación de lo humano de claras resonancias miméticas girardianas:

⁷¹³ J.-P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, *op.cit.*, pp.7-8).

⁷¹⁴ *Ibid.*, p.9.

⁷¹⁵ *Idem.*

Es al fundador de la economía política, Adam Smith, al que debemos una desmistificación de esta dualidad. Lo que el filósofo escocés muestra con una perspicacia que penetra más lejos que la psicología llamada “de las profundidades”, es que el individuo autosuficiente es un error, una ilusión producida por la única figura que tiene una realidad, la del individuo apasionado y aspirado por los otros -víctima de la “simpatía”, escribe Smith, atormentado por el “deseo mimético”, dirá mucho más tarde René Girard. Con las categorías de Rousseau: el amor de sí es una creación imaginaria del amor-propio, es decir, finalmente, de la mirada de los otros⁷¹⁶.

Por consiguiente, la oposición entre una antropología individualista y autónoma y una antropología de la envidia (denunciada en la modernidad como patología producida por estructuras sociales, políticas o culturales degeneradas) oculta una mentira en gran parte coincidente con la “mentira romántica moderna” denunciada por Girard. Para Dupuy la antropología mimética girardiana es, por este motivo, muy superior a cualquier formulación antropológica presentada por los teóricos fundadores de la modernidad socio-política:

“Les falta a todos nuestros autores, comenzando por Freud, una teoría rigurosa de la partición desgarradora e incesante del sujeto entre el Yo y el Otro. Tal teoría existe, René Girard la ha propuesto, sería tiempo de pensar en referirse a ella”⁷¹⁷

Curiosamente, Dupuy considera que el único que ha llegado a plantear las cosas en un plano convergente al presentado en la obra girardiana, aunque trasladado al espacio sociológico, es Alexis de Tocqueville. Tocqueville refleja de forma privilegiada las paradojas de este “nuevo mundo” del individualismo democrático. Nuevo mundo que explica en gran medida la mentira romántica de la autonomía del sujeto individual. Este sujeto se autoconstruye una identidad autónoma precisamente para enmascarar la competencia y rivalidad que definen su psicología más íntima.

Tocqueville describe un mundo en el que la igualdad de condiciones representa el sentimiento que cada uno experimenta de ser fundamentalmente similar a los demás, más allá de las desigualdades o diferencias visibles. El hecho de que ningún hombre mande a otro ni ejerza en principio ninguna influencia sobre los otros produce, como consecuencia, el repliegue de cada hombre en su vida privada y en su soledad, y así la democracia coloca a los

⁷¹⁶ *Idem.*

individuos de forma independiente y separada. Sin embargo, la primera paradoja es que este aislamiento se acompaña de una fiebre competitiva inconcebible en una sociedad no democrática. Cada uno se separa de los demás, pero todos se vuelven rivales para los otros: “han destruido los privilegios molestos de algunos de sus semejantes; encuentran la competencia de todos”. Hay que volver por tanto al diagnóstico de la ausencia de una influencia mutua: la indiferencia aparente, conforme a la igualdad declarada, oculta una verdadera obsesión en relación con el otro. Así, surgen las “pasiones democráticas”. El amor de la igualdad crece sin cesar con la igualdad misma.

En lo que a nuestro estudio concierne (esto es, en lo relativo a la figura que explique la transición entre la constitución antropológica y la creación del espacio social), es llamativo para Dupuy que Tocqueville establezca por dos veces la relación entre un mecanismo de auto-exteriorización social y su concepción del individuo democrático (como ser despedazado entre el aislamiento y la “aspiración” -o succión- por el otro). Más aún, estos dos factores juegan un papel central en la obra de Tocqueville, ya que concurren en esa nueva forma de despotismo que amenaza, según él, a los pueblos democráticos: el primero concierne sobre todo a los americanos y pone en peligro la libertad de pensar; el segundo amenaza los franceses, y es la centralización administrativa. Esta división entre Francia y América reenvía a dos actitudes diferentes hacia la competencia igualitaria: América acepta las reglas del juego, Francia las rechaza, no por ausencia, sino por exceso de espíritu competitivo: es la envidia. Esta oposición entre la emulación y la envidia ya había sido destacada oportunamente en la concepción de Gonzalo Fernández de la Mora. Se trata por tanto de dos reacciones posibles ante la misma constitución mimética de lo humano.

Lo interesante es la consecuencia social de esta ambivalente disposición humana ante los embates de su propio mimetismo. Se produce, según Tocqueville, una “transferencia” de importantes consecuencias políticas en cuanto a la concentración del poder:

Este odio mortal, cada vez más encendido, que anima a los pueblos democráticos contra los mínimos privilegios, favorece singularmente la concentración gradual de todos los derechos políticos en las manos del único representante del Estado. El soberano, estando necesariamente y sin contestación alguna encima de todos los ciudadanos, no excita la envidia de ninguno de ellos,[...]. El hombre de los siglos democráticos no obedece sino con extrema repugnancia a su vecino, que es su igual; rechaza

⁷¹⁷ *Ibid*, p.201.

reconocerle luces superiores a las suyas; desconfía de su justicia y ve con celos su poder; lo teme y lo desprecia; le gusta hacerle sentir en cada instante la común dependencia que tienen ambos del mismo amo⁷¹⁸.

La intuición toquevilliana podría formularse en términos más adecuados al análisis característico de las teorías políticas. A esta nueva formulación de la construcción social sobre bases antropológico-miméticas la denomina Dupuy teoría de la “autotrascendencia” de lo social. Gracias a ella se puede aprovechar el espíritu analítico y científico de las teorías sociales modernas (arruinadas, sin embargo, por la mentira antropológica que, en parte, las origina) insertándolo en una antropología “verdadera” (es decir, que recoja el mimetismo inherente a la condición humana):

Se trata de abrazar las formas del individualismo moderno preservando al mismo tiempo la complejidad y la autonomía de los fenómenos colectivos y sociales. Se trata de concebir un método en ciencias sociales que sea, ciertamente, un individualismo, pero complejo y no reductor. En esta tarea, nos encontramos inevitablemente con una figura abstracta, de forma paradójica, que hemos llamado aquí “auto-exteriorización”, allí “autotrascendencia” o todavía, en homenaje al Barón de Münchhausen que podía, según se dice, elevarse por encima del suelo levantando los tirantes de sus botas: “bootstrapping”⁷¹⁹.

La referencia de Dupuy al “individualismo” no puede resultar engañosa. No se trata de afirmar que los individuos son autosuficientes y autónomos, antes al contrario. Hablar de una teoría “antropológicamente individualista” quiere decir para Dupuy esquivar el riesgo de las teorías sociales holistas, tal y como se expresan en las teorías del fundador de la sociología Emile Durkheim⁷²⁰, y más especialmente en la obra, por otro lado capital, del antropólogo francés Louis Dumont:

⁷¹⁸ A. De Tocqueville, *De la democracia en América*, Cuarta Parte, Capítulo 3. Citado en J.-P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, op.cit., p.18.

⁷¹⁹ J.-P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, op.cit., p.7.

⁷²⁰ “Durkheim esboza aquí lo que será, durante toda su carrera, una de sus ideas rectoras, que le permitirán definir la sociología: esto es, la prioridad del todo sobre las partes, e incluso la irreductibilidad del conjunto social a la suma de sus elementos y la explicación de los elementos por el todo”. (R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Tecnos, Madrid, 2004, p.264). “Esta explicación se ajusta a lo que Durkheim considera una regla del método sociológico: la explicación de un fenómeno social por otro fenómeno social, y la explicación de un fenómeno global por otro fenómeno global”. (*Ibid*, p.269). “De este análisis deduce Durkheim una idea que ha mantenido durante toda su vida, y que por tanto se encuentra en el centro de toda su sociología: que el individuo nace de la sociedad y no la sociedad de los individuos”. (*Ibid*, p.263).

La nueva base de la sociología, para un antropólogo como Louis Dumont, es que toda sociedad es por esencia holista y jerárquica incluso cuando en el plano de las ideas y de los valores, como es el caso con la sociedad moderna, se afirma por negación de esos principios, que no por ello dejan de modelarla. El holismo afirma la anterioridad lógica y ontológica de la totalidad social sobre sus partes constitutivas. La relación jerárquica, que es su “fórmula lógica”, es aquella que religa un todo, visto como conjunto, y un elemento de ese conjunto. -La modernidad, al contrario, parte de individuos supuestamente separados, independientes, autónomos, por tanto mutilados de su cualidad de seres siempre y todavía sociales, y entiende reconstituir la totalidad social sobre esta base. Lo que hemos retirado al principio, vamos a reencontrarlo a la llegada bajo la forma de una falta-vacío-ausencia, y les va a hacer falta a los distintos sistemas de filosofía política muchas acrobacias teóricas para colmarlo. El todo aparece como superior a la suma de las partes, pero es porque se le ha quitado a las partes todo lo que deben al todo⁷²¹.

Así pues, Dupuy no quiere desaprovechar la principal ventaja que ofrecen las teorías científicas modernas desplegadas en el plano de lo social:

La idea misma de una ciencia social es correlativa del descubrimiento de las propiedades auto-organizadoras de lo social, es decir del hecho de que lo social no es ni el producto de un “programa externo” (voluntad de un radicalmente Otro) ni de un “programa interno” (voluntad general, contrato social, actividad fabricadora de un Estado)⁷²².

El problema consiste en que dichas teorías sustituyen la *méconnaissance* por un espíritu racionalista constructivista aparentemente más conforme con su enfoque “científico” pero, en última instancia, deformador de la verdadera secuencia que liga lo antropológico con lo social:

Sin embargo este descubrimiento no podía hacerse allí donde el orden social es “querido”, “sabido”, allí donde la idea de un “no conocido”(insu) es inconcebible. La autonomía de lo social, quiere decir aquí

⁷²¹ J.-P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, op.cit., pp.28-29. “La reconstitución del todo social sobre la base de individuos separados, ha tomado en el pensamiento político moderno dos grandes formas. La primera, la del contrato social, tendría que revelarse inestable. [...] Es muy fácil establecer que los distintos modelos de contrato social reproducen la figura de la exterioridad que pretendían abolir. El Leviatán, en Hobbes, está por encima de las leyes, no es ni siquiera parte del contrato. En cuanto a la voluntad general, y a la ley, que es su expresión, Rousseau quiere darle la inflexibilidad propia de las leyes de la naturaleza y colocarla por encima de los hombres, cuando son esos mismos hombres los que hacen la ley, y lo saben. Problema que comparaba él mismo con la cuadratura del círculo. - La forma que ha suplantado al contrato es el mercado. La exterioridad es aquí no menos evidente porque es fuera de la voluntad y de la conciencia de los hombres como el lazo social se teje, como efecto de un puro automatismo que todos accionan pero que nadie ha concebido ni fabricado. La brecha entre el nivel individual y el nivel colectivo es colmada por una “mano invisible”. (Idem).

⁷²² *Ibid*, p.29.

su objetividad, el hecho de que resiste a los esfuerzos de los hombres para modelarla, movido por sus propias leyes. Gauchet es el primero en reconocer que nos faltan metáforas convincentes para describir la transformación en objeto de lo que, pese a todo, procede de nosotros y de nuestros actos⁷²³.

Dupuy entiende que, justamente, la antropología mimética ofrece esa posibilidad de elaboración metafórica que requiere la complejidad constitutiva de lo social. El “individualismo” al que antes se hacía referencia se define por el hecho de que el universo social está fundado “antropológicamente” y no procede de ninguna instancia superior. Esta instancia superior es la “verticalidad mentirosa” reflejada en los paradigmas paterno-filiales. De este modo, la teoría de la autotranscendencia social condensaría las ventajas científicas del “individualismo moderno” sin caer en la mentira antropológica que lo sustenta. Y, del mismo modo, recogería el aspecto “holista” al integrar la presencia de “entidades colectivas” diferentes en su dinámica de los individuos que, sin embargo, les dan forma con sus acciones “involuntarias” (esto es, regidas por la *méconnaissance*). Estas entidades colectivas no pueden definir su comportamiento por la psicología individual aunque sean el resultado del impacto convergente de la alteridad intersubjetiva regida por la psicología mimética.

El individualismo metodológico “complejo” que se defiende aquí se opone tanto al individualismo metodológico simple como al holismo. El individualismo metodológico simple es un reduccionismo, ignora el salto en complejidad que el paso de lo individual a lo colectivo implica, sabiendo que lo colectivo se engendra por la composición de las acciones individuales. Lo social se reduce finalmente a la intersubjetividad.[...] En cuanto al holismo, se apoya, como el individualismo metodológico simple, sobre un nivel último de explicación: se trata simplemente del todo, y no ya de los individuos (mientras que el individualismo metodológico complejo insiste en el bucle que une recursivamente los niveles individual y colectivo)⁷²⁴.

Resumidamente, los componentes de esta nueva teoría de la “autotranscendencia social”, en la que se incluiría a la teoría mimética de Girard, podrían formularse así:

Esta idea de una “autotranscendencia” de lo social puede ser resumida de la manera siguiente. Se apoya en la coexistencia aparentemente paradójica de las dos proposiciones siguientes: 1º) son los individuos los que hacen, o más bien actúan (*agissent*), los fenómenos colectivos (individualismo); 2º) los fenómenos colectivos son (infinitamente) más complejos que los individuos que los han engendrado, no obedecen más que a sus leyes propias (auto-organización). - Tomar conjuntamente estas dos

⁷²³ *Idem.*

proposiciones permite defender la tesis de la autonomía de lo social -la autonomía de la sociedad y la autonomía de una ciencia de la sociedad, es decir su no-reductibilidad a la psicología - permaneciendo fieles a la regla de oro del individualismo metodológico: no hacer de los seres colectivos sustancias o sujetos⁷²⁵.

Según Dupuy, algunas teorías sociales o económicas, en las que podría incluirse la eventualmente derivada de la antropología mimética girardiana, han logrado el éxito de la cientificidad “moderna” fundamentando su enfoque con una antropología negadora de la mentira “individualista” que ha modulado erróneamente gran parte de los proyectos contractualistas, constructivistas y racionalistas modernos:

[...] Adam Smith y Hayek para el mercado, René Girard para la masa y Keynes para el mercado en tanto que masa nos ofrecen teorías que son al mismo tiempo maneras de representar la auto - exteriorización de lo social como un mecanismo. Es de hecho significativo que, salvo en lo que concierne a Hayek, esos mecanismos pasan por una representación del individuo como “excentrado” (*excentré*) en relación consigo mismo, aspirado por los otros: “simpatía” en Smith, “deseo mimético” en Girard, imitación como forma de la racionalidad en Keynes⁷²⁶.

La formulación “científica” de una teoría socio-política que representa esta “auto-exteriorización” de lo social como realidad que “emerge” de una base anterior y diferente (de naturaleza antropológica), exige necesariamente la mediación de una concepción de lo humano que justifique plenamente esta transición, es decir, este salto de lo individual (ad intra) hacia lo colectivo (ad extra). Esta concepción de lo humano debe reflejar, al mismo tiempo, la afirmación de lo esencialmente característico de la identidad individual y que esa afirmación “se abra” necesariamente a un espacio intersubjetivo. Esto es precisamente lo que ofrece la teoría del deseo mimético girardiano. Representa a un hombre “excentrado”, es decir, definido al mismo tiempo “en sí” y “fuera de sí”. Su constitución mimética se manifiesta “hacia dentro” como ser-a-ser por el deseo, al tiempo que se expresa “hacia fuera” como alteridad dinámica que origina y modela nuevos espacios sociales. Como dice Dupuy, el hombre se expresa en estas antropologías como un ser “aspirado por otros”. Es

⁷²⁴ *Ibid*, 1p.9.

⁷²⁵ *Ibid*, p.15. “Es en las teorías del mercado y las teorías de la masa donde la coherencia de la idea de una auto-exteriorización de lo social aparece mejor. - La coexistencia de las proposiciones 1) y 2) pierde así su carácter paradójico porque es producida por mecanismos que se pueden analizar”. (*Idem*).

⁷²⁶ *Ibid*, p.16. “Se verá de hecho que, detrás de contenidos aparentemente muy diversificados, estas teorías del paso de lo individual a lo colectivo se estructuran alrededor de modelos formales en muy pequeño número”. *Ibid*, pp.7-8.

precisamente esta “presencia” del “Otro” en el “yo” o, para formularlo en términos exactos de acuerdo con la terminología mimética, del “mediador” en el “sujeto de deseo”, la que justifica que nuestra antropología deba necesariamente proyectarse hacia un “afuera” que se vive (o se sufre, según los casos) en un “adentro”.

Todo esto quiere decir que la “transferencia” se produce desde lo antropológico hacia lo social. Lo que se transfiere “nace” de forma “endógena”, esto es, en el espacio anterior y primordial de la antropología regida por el mimetismo. Todo lo que “trasciende” ese espacio antropológico “a priori” es el resultado de una proyección hacia una “exterioridad” tan sólo aparente. Es precisamente la “apariencia” de esa exterioridad la que abrirá la puerta a las mistificaciones de tipo arcaico-mítico. Sólo la plena Revelación cristiana logrará desmontar las mentiras de la exterioridad sustancial tal y como se presentan en los textos sagrados míticos (abriendo así, dicho sea de paso, a la única y verdadera Trascendencia). El principal resultado de esta revelación en el terreno de las teorías sociales y políticas consiste pues, justamente, en la sustitución del paradigma del “punto fijo exógeno” por el paradigma del “punto fijo endógeno”. En este nuevo paradigma, que supera la méconnaissance de la mentalidad arcaico-primitiva gobernada por la “violencia y lo sagrado”, lo social se plantea como “emergentista” en relación con lo antropológico. Toda la rica complejidad y profunda penetración de estas teorías (entre las que tenemos que destacar, por supuesto, la posibilidad de una teoría sociopolítica mimética) se cifra en esta sencilla pero transformadora modificación del enfoque epistemológico y metodológico que se proyecta como verdadero programa heurístico de análisis social:

Hay que salir del paradigma del punto fijo exógeno, programa y productor de la masa, para plantear el paradigma del punto fijo endógeno (o: “comportamiento propio emergente”, o “efecto de sistema”), producido por la masa cuando ella se imagina ser producida por él⁷²⁷.

Obviamente, esta misma teoría admite una variante política. En Girard, la constitución misma de lo sagrado (una de cuyas subvariantes, debemos recordar, es la aparición del poder político) obedece a esta misma lógica de “transferencia” en la auto exteriorización de lo social. El poder, por consiguiente, es un “punto fijo endógeno”:

Decir que el jefe (el poder) es un punto fijo endógeno es decir que el colectivo humano toma como

punto de referencia exterior algo que proviene de hecho de sí mismo, por la composición de acciones interdependientes de sus miembros. [...] No es otro que el movimiento colectivo mismo, que se desprende, toma una distancia, una autonomía en relación a los movimientos individuales, sin cesar por ello de ser la simple composición de las acciones y reacciones individuales. Es un efecto de sistema. Como Durkheim observó bien, la totalidad social presenta en esos momentos de “efervescencia” todos los trazos que los hombres atribuyen a la divinidad: exterioridad, trascendencia, imprevisibilidad, inaccesibilidad. Elias Canetti anota por su parte que “la masa siente necesidad de una dirección”, de un objetivo que se ha dado “fuera de cada individuo”, “idéntico para todos”: poco importa entonces lo que sea, desde el momento en que sea “todavía no alcanzado”. En la huida pánico, es exactamente lo que realiza, él sólo, el proceso de totalización. - [...] Podríamos tener con esta figura la llave de toda división social, el principio morfogenético de la forma social más compleja y extraña: la puesta en exterioridad de sí en relación consigo. Es lo que algunos sistematizadores nombran, con un nombre tomado de la mecánica cuántica, el bootstrapping, o aún autotrascendencia. Es una metáfora que debería sustituir ventajosamente a la de la exterioridad⁷²⁸.

Como se puede observar, una ventaja añadida de esta misma teoría morfogenética (o, si se prefiere, sociogenética) es que no solamente explica la verdadera dinámica del origen y movimiento de la estructura socio-política, sino que también da cuenta de la mistificación propia de las teorías de la exterioridad trascendente. En la máxima “efervescencia” de la conflictividad disolvente propia de la mediación doble indiferenciadora (o, dicho sea en otros términos más afines a la reflexión política, en la máxima “intensidad” de la crisis antropológico-mimética) , el “surgimiento” del nuevo fenómeno maléfico-benéfico y traumático representado por el asesinato fundador, propicia “lógicamente” la *méconnaissance* que está en la base de la mentalidad arcaica y que se expresa en las metáforas de la exterioridad trascendente recogidas en los textos míticos y sagrados. Pero, como recuerda Girard, detrás de “lo sagrado” sólo está la “violencia”, estadio último de una verdad que puede desvelarse antropológicamente gracias a la lupa mimética.

En la historia de las teorías sociales y políticas, debe considerarse por tanto que la Revelación cristiana de la mentira mítica representa un punto de inflexión decisivo. Todas las teorías sociales modernas beben, de algún modo, de esa revelación que funciona como un desvelamiento antropológico.

El problema que afronta el pensamiento político moderno es el de liberar (*affranchir*) la política de la

⁷²⁷ *Ibid*, p.37.

religión. El individualismo es un efecto del lento proceso de desacralización que llamamos, precisamente, “modernidad”. Sin embargo lo que caracteriza a las sociedades religiosas desde un punto de vista político, es que se representan por la mediación de una entidad sagrada que colocan en el exterior de ellas mismas.... Llamo a esta lógica de lo sagrado la lógica del “punto fijo exógeno”. Las sociedades modernas se pretenden autónomas, pretenden no deberse más que a sí mismas lo que las vuelve unas⁷²⁹.

En cierto sentido, estas teorías representan una “verdad” inasequible para el espacio de la mentalidad sagrada. Pero, como se advirtió también anteriormente, esta lógica “individualista” (interpretada como primacía de lo antropológico) tiene también otra cara “mentirosa” (su tendencia a considerar lo humano como autónomo, no-mimético). Este “error” se va a expresar también en la configuración lógica de estas mismas teorías, que arrastrarán necesariamente las aporías de su propia inconsistencia. En particular, la principal paradoja que intentarán resolver (sin éxito) es precisamente cómo puede constituirse el universo social o colectivo por la mediación de una antropología que mutila el espacio de la alteridad:

A la cuestión que planteábamos más arriba: cómo hacer una unidad de una multiplicidad de individuos independientes y separados, responden de diversas maneras, pero que respetan todas la misma condición: el operador de integración debe ser situado en el seno mismo de la comunidad. Es el lugar donde la sociedad ejerce su plena soberanía sobre ella misma. En Hobbes, es un “punto” del sistema (hombre o asamblea), en Rousseau, que rechaza la delegación y la representación, es la totalidad social en su integralidad. La paradoja es que ese lugar pretendido interior a la sociedad se encuentra de nuevo expulsado, como por necesidad, fuera de ella. ¿Sería por tanto imposible extirpar lo religioso de la política?⁷³⁰

Por consiguiente, lo curiosamente significativo de estas nuevas teorías sociales modernas es la persistencia de la “mentira mítica” bajo ropajes “científicos”. Las nuevas teorías sociales modernas “expulsan” de nuevo el universo social hacia una “exterioridad” que recogerá todos los rasgos de la trascendencia mítico-sagrada y que, no por casualidad, se expresará bajo la forma de las llamadas religiones cívicas, seculares o políticas. Las tesis de Girard vienen a confirmarse del modo más inquietante. Lo religioso (“cristiano”), que pretendía ser “expulsado” violentamente en estas nuevas teorías sociales, regresa en su forma

⁷²⁸ *Idem.*

⁷²⁹ *Ibid*, p.10.

⁷³⁰ *Idem.*

“mítico-sagrada-arcaica”, aunque oportunamente disfrazado con el halo de la “cientificidad”.

En la formulación política hobbesiana, tan fundacionalmente decisiva para la constitución del moderno contractualismo social, el esquema parece responder a la misma lógica del enmascaramiento de lo sagrado, de la ocultación de la dinámica inherente al mecanismo del chivo expiatorio. La presunta “independencia” de lo político en relación con lo religioso se desvanece completamente.

En el sistema de Hobbes, ciertamente el hombre es autónomo, y la sociedad asegura ella misma su regulación, en el sentido de que lo político es independiente de lo religioso; pero todos los hombres están sometidos a un soberano absoluto, es decir al detentor del poder supremo quien, monarca o asamblea, puede decidir arbitrariamente del contenido de las leyes sin estar él mismo ligado por ellas: déspota exterior al contrato social del que no es él mismo parte contratante, “Dios mortal bajo el Dios inmortal”, que no debe probablemente su poder sino a ocupar, sin su conocimiento, el lugar tradicional del rey sagrado o, lo que es lo mismo salvo por una transformación, de la víctima emisaria⁷³¹.

A la vista de estos argumentos, es legítimo concluir que en las nuevas teorías sociales modernas se expresa un “reflujo” de lo religioso arcaico. El paradigma mimético ofrece una clave hermenéutica muy valiosa en esta tarea de desciframiento y decodificación. Del mismo modo, estas teorías manifiestan la imposibilidad de la plena desvinculación del espacio social y del espacio sagrado. De hecho, de forma explícita, la violencia de estas teorías se desconecta (o pretende hacerlo) de lo sagrado. La clave interpretativa del mimetismo ofrece una llave para rehacer el hilo de Ariadna que nos devuelve al esquema arcaico, en el que la exterioridad, sin embargo, reaparece bajo formas encubiertas por una pose de autonomía científica y “laica”.

Lo político cree poder liberarse de la religión, pero hay un reflujo de lo religioso en lo político; Hobbes retoma, quiera o no, el viejo modelo de las monarquías sagradas y Rousseau da un aura religiosa al legislador, al contrato, a las leyes, y a todo el aparato del Estado. Los grandes sistemas contruidos por los modernos aportan por tanto la prueba por el absurdo de que es imposible rechazar toda forma de exterioridad⁷³².

De este modo, el presunto universo “individualista” de la modernidad laica garante de

⁷³¹ *Ibid.*, p.107.

⁷³² *Ibid.*, p.139.

la “autonomía del hombre” termina avalando, por la puerta de atrás, el mismo fantasma del “colectivismo” que no ha dejado de aparecerse en las producciones intelectuales en las que el esfuerzo gnóstico moderno ha terminado derivando. Dicho de otro modo, la negación de lo religioso en lo político ha terminado sustituyendo la lógica del “punto fijo endógeno” por el modelo del “punto fijo exógeno”, pese a disfrazar esta operación con nuevos argumentos metafísicos, religiosos o científicos. La mentira de la “autonomía del hombre” acaba arrastrándose en cadena en las elaboraciones intelectuales de los nuevos teóricos modernos de lo social. La “modernidad” se presenta así como un caso inaudito de “individualismo holista”, de nueva mezcla entre la verdad cristiana y la mentira mítica⁷³³:

El orden, en el universo individualista de la modernidad, tiende siempre a pensarse según la lógica de lo que llamo aquí “el punto fijo exógeno”. El mundo está hecho de entidades atómicas, es decir invisibles, cualitativamente diferentes y perfectamente independientes las unas de las otras. Estas “mónadas no tienen ninguna ventana”, no se comunican en absoluto. ¿De dónde puede provenir el orden en un tal sistema? De una “armonía pre-establecida”, es decir, la totalidad, Dios o sus sustitutos terrestres. Los individuos monádicos no instauran el orden, son el simple soporte, lo sirven sin siquiera saberlo ni quererlo. Las expresiones entre comillas están tomadas directamente de la Monadología de Leibniz, cuyo modelo es el arquetipo de las representaciones individualistas de un universo ordenado. Es llamativo que un especialista del holismo como Louis Dumont pueda decir del sistema de Leibniz: aquí el modelo moderno mismo se convierte en un caso particular del modelo no moderno. No es menos llamativo que numerosos avatares de la monadología, la “mano invisible” de Adam Smith, la “trampa de la razón” (la ruse de la raison) de Hegel, y muchas otras, sean a veces o a menudo confundidas con el holismo, en vista del privilegio acordado a la totalidad y de la preeminencia que le es reconocida⁷³⁴.

En el análisis de Dupuy, las concepciones modernas del “orden” anuncian el desorden nihilista posmoderno. No hay en ello contradicción sino más bien prolongación de la misma dinámica originaria. En efecto, cualquier figura de la trascendencia en los nuevos esquemas modernos se percibe como “anómala”, “extraña” y acaba por ser eliminada. La ausencia de ese punto fijo exógeno “derrumba” completamente el orden artificialmente mantenido gracias a él. La consecuencia de ese orden sin centro es el desorden caótico que caracteriza no sólo al pensamiento posmoderno alimentado por el llamamiento nihilista de la “muerte de Dios”, sino también, por extensión, a la misma sociología de nuestras sociedades postcristianas:

⁷³³ Esta misma lógica de lo cristiano-arcaico puede observarse también en la denuncia girardiana de la sofisticación progresiva de Satán en la historia. La misma legitimidad moral de la víctima instaurada por el cristianismo admite una deformación moderna en las ideologías utópicas colectivistas.

⁷³⁴ *Ibid.*, p.20.

El punto fijo exógeno, la piedra angular del conjunto, se revela como peligrosamente pendular (*branlant*). La tentación de quitarlo es muy grande. ¿Qué se obtiene cuando se priva a una estructura centrada de su centro? Todas las figuras “modernas” del desorden individualista aparecen en masa. Si “Dios ha muerto”, entonces el mundo no es más que un “caos eterno”, está “sin orden”, sin belleza, sin nobleza, sin origen ni fin, sin objetivo, sin sentido, “no conoce ninguna ley”. El mundo no es más que un conjunto de puntos de vista individuales inconmensurables que no se pueden comunicar entre ellos - como en Leibniz-, pero además -y es la única diferencia en relación con Leibniz- no hay ningún lugar exterior a las mónadas donde se realiza la integración de los puntos de vista. No hay más que interpretaciones, e interpretaciones de las interpretaciones, etc., sin que esta cadena de interpretaciones deba pararse jamás: “no hay hechos, solamente interpretaciones”; el discurso es infinito -es “nuestro nuevo infinito”-, no hay más que significativo. Las expresiones entre comillas son todas de Nietzsche. El Nietzscheanismo es hoy una de las cosas mejor compartidas,[...]. -Y aquí está el problema, o más bien la paradoja. Entre una concepción individualista del orden y la concepción individualista del desorden, hay una complicidad profunda, pese a su oposición manifiesta.[...] Si el orden más racional y el desorden más caótico se encuentran próximos hasta ese punto, se puede pensar que son nuestras concepciones de la razón y del caos las que deben replantearse⁷³⁵.

Este replanteamiento de la razón inherente a las modernas teorías sociales (contractualistas, individualistas o colectivistas) y su respectivo contraste comparativo con las teorías de la exterioridad arcaica, permiten reevaluar las inmensas posibilidades ofrecidas en el terreno del análisis social y político del paradigma mimético. En efecto, este paradigma reconstruye una antropología propensa al espacio social sin caer en las garras del individualismo ni del colectivismo característicos del “orden desordenado” de la mentalidad moderna, último reflujo del esquema arcaico. El paradigma mimético-girardiano se presenta de este modo como una teoría morfogenética o sociogenética de gran potencia analítica, hermenéutica y heurística. Por este motivo, su traducción en el espacio de lo político resulta también prometedora. La conclusión de Dupuy es contundente:

La teoría girardiana es una teoría de los orígenes, es una teoría morfogenética.[...] Hemos mostrado, en nuestro trabajo de los últimos años, cómo y por qué, en el nivel formal, la teoría girardiana permite escapar de la alternativa en la cual el pensamiento político no deja desde entonces de encerrarse[...]: o bien lo social es un artefacto, producto de la voluntad consciente de los hombres, o bien es una estructura, es decir una totalidad constituida fuera de la historia y que preexiste por tanto a su realización. -Hemos aislado el problema formal y lógico que toda teoría morfogenética de lo social no puede dejar de afrontar: concebir un proceso de totalización, en el que la totalidad, lejos de dominar y

desviar desde siempre su realización desde lo alto de su presencia ontológica, se engendra en el movimiento mismo en el que se actualiza. Es eso mismo, según hemos mostrado, lo que la teoría girardiana consigue pensar⁷³⁶.

Dupuy, un politécnico francés gran conocedor de las teorías matemáticas y los nuevos modelos formales de la lógica, emparenta la construcción girardiana (y sus posibilidades en cuanto a los posibles desarrollos sociales) con las nuevas teorías que ya se han aplicado exitosamente en el campo de las ciencias duras:

Además, Girard resuelve formalmente la dificultad de la misma manera, exactamente, a como en biología las teorías de la auto-organización resuelven un problema formalmente idéntico: el paso de lo simple a lo complejo, de lo indiferenciado a lo diferenciado.[...] El modelo formal que constituye la osamenta de la teoría girardiana es del mayor interés: los matemáticos y los lógicos deberían experimentar el mismo placer al hacerla funcionar que el que en su día experimentaron al poner en marcha las máquinas hoy algo averiadas del estructuralismo⁷³⁷.

Para Dupuy, uno de los aspectos cruciales en el desarrollo de una teoría socio-política mimética reside en el esclarecimiento del papel representado por la *méconnaissance*. El hecho de que los hombres lleven a cabo acciones cuyas consecuencias ignoran en el terreno social (o también, cuyas consecuencias divergen de las esperadas en la proyección racional de sus acciones) es uno de los elementos más difíciles de integrar en una teoría social. Y, sin embargo, en él parece residir la clave de la interpretación social propia del paradigma mimético⁷³⁸.

⁷³⁵ *Ibid*, pp.20-21.

⁷³⁶ *Ibid*, pp.236-237.

⁷³⁷ *Ibid*, p.237.

⁷³⁸ JeanPierre Dupuy ha sido indudablemente uno de los más agudos intérpretes críticos del paradigma mimético-girardiano. En sus análisis, cuestiona la verdadera “eficacia social” de la Revelación cristiana (o conocimiento de la *méconnaissance*). ¿Cómo podría explicarse si no el reflujo de lo religioso-arcaico sin esta persistencia de la *méconnaissance* en un espacio sin embargo determinado por la revelación cristiana?. “Los procesos de totalización que nos ofrece la teoría girardiana tienen en común que no se pueden actualizar sino en la *méconnaissance*. Los hombres no saben lo que hacen, es sin su conocimiento y sin que hayan querido como su historia se desarrolla.[...] La *méconnaissance* es un “indispensable” requisito para que esos mecanismos puedan ser productivos: “es el punto más crucial pero también el más delicado” de la teoría girardiana (DCC:150-151). Es ese punto el que me gustaría discutir. [...] Girard precisa: “la eficacia del mecanismo y la riqueza de la producción ritual son inversamente proporcionales a la aptitud de una comunidad para identificar el funcionamiento de ese mismo mecanismo” (DCC:152). -En todos los casos, por tanto, las formas miméticas y sacrificiales no pueden reflexionar sobre ellas mismas sin anularse.[...] Toda teoría verdadera de estas formas es por tanto saber de esta opacidad radical de uno sobre uno, conocimiento de esa *méconnaissance*. De ahí una doble pregunta: ¿cómo este saber ha podido surgir en la historia de los hombres? -Conocemos la respuesta de Girard a esta primera cuestión; y: ¿cuáles van a ser los efectos de ese conocimiento a medida que se difunda? ¿Implica necesariamente, como lo piensa Girard, una desagregación

La teoría girardiana ofrece así un marco explicativo de la complejidad de lo social sin incurrir en deformaciones antropológicas. Al integrar la plena condición humana (como mimética y condicionada por la *méconnaissance* al mismo tiempo), la teoría mimética parece ser capaz de resolver todas las paradojas anteriores y, en especial, aporta una luz muy valiosa para interpretar el paso de lo simple a lo complejo, de la antropología a lo social, del desorden al orden. La potencia de la teoría girardiana procede de su sencilla y al mismo tiempo profunda hipótesis mimética que parte de la antropología del deseo. A partir de tan elemental presupuesto, se puede analizar e interpretar la complejidad de lo social:

[...] la estructura misma de la teoría, que se parece a una pirámide que reposaría sobre su punta. Todo procede de la hipótesis mimética. Pero esta aparente simplicidad es engañosa. Lo que muchos lectores tienen dificultad en percibir y en comprender, es el increíble poder morfogenético de la hipótesis⁷³⁹.

Esta misma lógica puede emplearse para interpretar el salto de lo “social” a lo “político”, en la línea apuntada por Javier Conde en su ensayo sobre el hombre como animal político. El poder político también “emerge” como punto fijo endógeno de lo prepolítico, esto es, de lo social antes de su constitución política potencialmente presente en la estructura antropológica. Esta “potencia” política inherente al mimetismo permite definir al hombre

de los mecanismos rituales? -Me parece muy importante discutir las tesis que René Girard ha desarrollado a este propósito. Pienso en efecto que se puede sin incoherencia elegir rechazarlas sin dejar de aceptar el resto de la teoría. Más precisamente, debemos interrogarnos sobre los dos puntos siguientes: 1) ¿es seguro que el conocimiento de la *méconnaissance* baste para destruir la *méconnaissance*? -2) ¿Este conocimiento vuelve la totalización imposible, no hace sino desplazarla, o incluso podría ser que no tenga ningún efecto? -La cuestión no es puramente epistemológica, dirige toda la dimensión “profética” del mensaje girardiano. Lo que Girard afirma de la modernidad, de su naturaleza y de su porvenir, reposa precisamente en la tesis de que en tanto que está trabajada, minada en su interior por la Revelación cristiana, no puede conducir a término más que a algo radicalmente otro: o la violencia terminal, o el Reino del amor. Algunos reprochan al cristianismo de Girard su violencia: volviendo para siempre ineficaces todos los dispositivos que los hombres han inventado desde siempre para combatir la “mala” violencia por la “buena” violencia, los dejaría desarmados frente a su violencia irremediablemente desencadenada. Y es cierto que eso aparece en Girard: ‘todo progreso en el saber del mecanismo victimario, [...] todo eso va traducirse también por un recrudecimiento espantoso de esa misma violencia en la historia, bajo las formas más odiosas y más atroces, porque los mecanismos sacrificiales se vuelven cada vez menos eficaces y cada vez menos capaces de renovarse’. (DCC:150). Pero otros reprochan a ese mismo cristianismo de Girard su angelismo. Y es cierto que su concepción del amor como perfecta revelación “no es de este mundo”. Sin embargo estas dos críticas, enunciadas de forma separada, son contradictorias -y Girard, cuando se defiende de ellas, no deja de señalarlo” (*Ibid*, pp.237-238). Más adelante, refiriéndose a “tres estudios de caso sobre el conocimiento de la *méconnaissance*”, escribe Dupuy: “Las dos cuestiones que nos hemos planteado a propósito de Girard, es a propósito del conjunto de las ciencias sociales que se plantean. Todas, en efecto, parten del postulado de que el significado verdadero de los procesos sociales escapa a aquellos que sin embargo los provocan. El conocimiento que el teórico de lo social tiene de la *méconnaissance* de los actores es por tanto una pieza maestra de su modelo” (*Ibid*, p.239).

⁷³⁹ J.-P. Dupuy, “René en Amérique”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard, op.cit.*, pp.. 53-54.

como “animal político”.

Por otro lado, la teoría morfogenética de la autotranscendencia de lo social, tal y como se puede describirla en el paradigma mimético, permite también entender la oposición y relación entre el paradigma paterno-filial y el paradigma fraternal descrito en el apartado anterior. El primero es un paradigma de la exterioridad trascendente y del punto fijo exógeno que refleja la mentalidad arcaica. El segundo, por el contrario, proyecta todas las posibilidades que se presentan, como promesa, en el modelo del “punto fijo endógeno” girardiano. Además, la comentada permanencia del paradigma paterno-filial en los esquemas modernos y revolucionarios inspirados en las teorías individualistas y contractualistas, manifiesta, desde otra perspectiva, el mismo reflujo de lo arcaico en las coordenadas del terreno de la mentalidad moderna analizada hasta aquí. Por consiguiente, la concordancia entre las dos perspectivas parece quedar totalmente iluminada.

El análisis de las posibilidades de una teoría social derivada del marco antropológico mimético permite cerrar este bloque para reorientarlo, ya directamente, en el cauce de la “esencia de lo político”. Si esta esencia existe, parece evidente, a la luz del paradigma mimético, que debe poder penetrarse gracias a la excavadora antropológica construida por la teoría mimética. La antropología mimética es una antropología especialmente indicada para esta tarea pues se presenta como la brújula de la “caja negra antropológica” a partir de la cual nace toda reflexión sobre lo político y la política.

Así pues, la perspectiva a partir de ahora se fijará en esta “esencia de lo político”. A partir de ella, se podrán establecer las relaciones, armoniosas o discordantes, con la antropología mimética. Una pregunta orientará la reflexión: ¿puede dar cuenta la esencia mimética del ser humano de la esencia de lo político?

II.2. Lo político: cuestión de su esencia

Freund y Voegelin

Se inicia a partir de ahora una etapa diferente de este trabajo. En el capítulo precedente, la propuesta consistía en analizar las posibilidades de la antropología mimética para el análisis político. Para Girard la antropología es la ciencia suprema que desvela lo “no dicho” por los mitos y textos religiosos arcaicos. Girard se presenta de este modo como “maestro de la sospecha”, al igual que Marx, Freud o Nietzsche. Pero a diferencia de todos ellos, Girard pretende demostrar que es el Evangelio el que (¡oh provocación!) ha llevado a cabo de la forma más penetrante esa tarea desmitificadora. Girard, al igual que Simone Weil, considera que el Evangelio es, antes que una ciencia sobre Dios, una ciencia divina sobre el hombre.

Se comprobó entonces que la antropología mimética reunía los principales ingredientes para dar el salto a la arena política. Se propone ahora invertir la lógica de esa reflexión. Si en el capítulo anterior se partía de la antropología para aterrizar en el terreno político, en este capítulo intentaremos analizar el espacio de lo político para demostrar que la antropología mimética se adapta perfectamente a ese terreno. Del análisis deductivo se pasará al análisis inductivo. Ahora bien, ¿qué es lo político? ¿Acaso se puede llegar a describir aquello que lo define en su más íntima esencia?

Algunos de los máximos exponentes del estudio del espacio político han destacado que en dicho espacio existe no sólo una actividad claramente delimitada por funciones precisas (la política) sino una “esencia” permanente y universal (lo político). Todas las variables formas políticas (formas de gobierno, regímenes políticos, sistemas de poder, modelos de organización política) se apoyan necesariamente en una “esencia” que permanece en el tiempo y el espacio a pesar de los vaivenes históricos y de las transformaciones sociales, culturales y religiosas. En nuestra época de la estatalidad esta reflexión sobre la esencia de lo político parece haber quedado definitivamente enterrada al considerarse al Estado mismo (al fin y al cabo una forma “histórica”, aunque muy característica, del poder político) como entre condensador y concentrador de todo lo político. Pero como ya expresó en su día Carl Schmitt, “el concepto de Estado presupone el de “político”⁷⁴⁰. ¿Pero cómo definir lo político si únicamente podemos encontrar en sus variadas formas de expresión las huellas y rastros de

⁷⁴⁰ H. Orestes (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001, p. 171. La cita es del libro de Schmitt *El concepto de lo político*.

una esencia anterior? El propio Schmitt admitía: “Es raro encontrar una clara definición de lo “político”⁷⁴¹.

Tal vez el más autorizado intérprete crítico de la obra de Schmitt, y a su vez uno de los filósofos de “lo político” más brillantes y potentes de la escuela del realismo político, el alsaciano Julien Freund, afirmaba: “Existen revoluciones políticas; no existe revolución en lo político”⁷⁴². Y se preguntaba: “¿No resulta extraño que, aún hoy en día, podamos apasionarnos por la historia de la guerra del Peloponeso contada por Tucídides o por la narración de las conquistas de Alejandro, y encontrar en ello una rica materia de reflexión acerca de lo político?”⁷⁴³.

El realismo político se caracteriza por defender una esencia invariable de lo político. Esencia que es al mismo tiempo universal, intemporal e inextirpable. De aquí surge la diferencia fundamental entre “lo” político y “la” política:

[...] resulta posible afirmar que lo político es una esencia en el doble sentido de que, por una parte, es una de las categorías fundamentales, constantes e inextirpables de la naturaleza y de la existencia humanas, y por otra parte, una realidad que permanece idéntica a sí misma, a pesar de las variaciones del poder y de los regímenes y de los cambios de fronteras en la superficie de la tierra. En otros términos, el hombre no ha inventado lo político ni tampoco la sociedad y, por otra parte, en todos los tiempos lo político permanecerá siendo lo que siempre fue, [...]. [...] los malentendidos nacen de la confusión entre lo político y la política como actividad práctica, pues ocurre con demasiada frecuencia que los autores estudian bajo el manto de la filosofía política las formas de organizaciones puramente históricas y contingentes, ligadas a condiciones transitorias. -Es preciso insistir constantemente sobre este punto: la política es una actividad circunstancial, casual y variable en sus formas y en su orientación, al servicio de la organización práctica y de la cohesión de la sociedad.(...) Lo político, por el contrario, no obedece a los deseos y a las fantasías del hombre, que no puede impedir ser o no ser otra cosa que lo que es. No puede suprimirlo sin suprimirse a sí mismo, es decir, que se transformaría en otro ser⁷⁴⁴.

El posicionamiento realista de Freund explicaría de forma natural su particular hostilidad a toda forma de pensamiento utópico en el ámbito político. Como se ha

⁷⁴¹ *Idem.*

⁷⁴² J. Freund, *La esencia de lo político*, Editora nacional, Madrid, 1968, p.112.

⁷⁴³ *Ibid*, p.109.

⁷⁴⁴ *Ibid*, pp.49-50.

mencionado en otras ocasiones, el pensamiento utópico es antipolítico pues entiende que lo política no es consustancial a la condición humana. Reflejaría más bien algo ajeno a lo “plenamente humano”. De ahí la necesidad de extirparlo para alcanzar la plena dimensión del hombre. Freund destaca la completa dicotomía entre estas dos posiciones a la hora de abordar la descripción del fenómeno político:

Existen dos maneras de abordar el fenómeno político. La primera, con mucho la más corriente y -¡Oh, paradoja!- particularmente empleada por los que se ocupan de “ciencia” política, consiste en volver a construir idealmente la sociedad, con la intención, confesada o no, de justificar una cierta política o un régimen social determinado. La segunda, más insólita y muy a menudo criticada por insolente, procura captar y describir la realidad política en sus rasgos permanentes, independientemente de los regímenes contingentes y variables.(...) Tal vez sea interesante hacer notar enseguida que frecuentemente ocurre que los partidarios del primer sistema se adhieran al segundo con el pretexto de explotar por última vez todos los recursos de la política para suprimir toda política ¿Qué es, en realidad, una revolución?_ Es esencialmente y ante todo, un acontecimiento político, a pesar de sus últimos fines de orden humanitario, moral u otro.[...] El segundo método se apoya sobre lo que nos enseña la experiencia y la historia humanas, únicas condiciones de un análisis positivo del fenómeno político. Ve en ello una constante de la naturaleza humana, un componente intrínseco e inquebrantable de cualquier sociedad, pero al mismo tiempo pretende ayudar al hombre a tomar conciencia de su destino en medio de la sociedad, poniéndole al corriente de los determinismos y de las servidumbres de la política, así como de las posibilidades y de las esperanzas que ella suscita. Dicho de otra forma, procura liberarse de la fascinación de lo político, descubriendo sin embargo cada vez en sus relaciones sociales su presencia ineluctable y su potencia constituyente⁷⁴⁵.

⁷⁴⁵ *Ibid*, pp.3-4. Freund desarrolla con una brillante metáfora biológico-nutricional las diferencias derivadas de los dos enfoques (realista y utópico): “¿Cuál es, pues, la diferencia entre estos dos métodos? Una comparación nos situará en el camino. Nunca se dejará de discutir sobre el régimen alimenticio más apto para salvaguardar la salud. Los unos preconizan un régimen vigilado (sin carnes, sin grasa, sin alcohol, etc.), otros el régimen libre. La mayoría es partidaria de este último y, en general, no se muestra peor que los demás. Dejemos de lado las divertidas polémicas de orden gastronómico, que nos llevarían demasiado lejos. Lo que es seguro es que la controversia, envenenada por toda clase de cuestiones, que cada una en su punto están a la orden del día, como la del colesterol, por ejemplo, adopta la mayoría de las veces un carácter a priori, mientras el verdadero problema es el de la intemperancia y de las conveniencias personales, sea que los unos deban seguir de momento o indefinidamente un régimen por razones médicas, sea que otros deban encontrar un equilibrio entre su apetito y la naturaleza activa o sedentaria de sus ocupaciones personales. Sea lo que fuere de estas discusiones, no podrían transformar el mecanismo del sistema fisiológico de la digestión, como tampoco puede lograrlo la naturaleza de los alimentos absorbidos. Este mecanismo es el mismo para todos los hombres, pues lo que absorbemos puede desarreglar eventualmente la máquina, pero no podría alterar las leyes biológicas. Su funcionamiento contribuye en primer lugar a que varíe el estado de salud y son sus deficiencias, variables según los individuos, las que condicionan, fuera de las discusiones a priori, la teoría de los remedios y la forma del régimen alimenticio a observar. *Mutatis mutandis*, estas observaciones pueden aplicarse también a la política. Se puede discutir a priori y sin tregua sobre los respectivos méritos de distintas teorías feudales, autoritarias, socialistas, liberales y otras, desde el punto de vista de su posibilidad de realizar el mejor y más feliz estado de la ciudad, y nada se habrá solucionado hasta que aquellas doctrinas no hayan encontrado su aplicación política, es decir, hasta que no hayan sido absorbidas por la máquina política que, si hacemos caso de la experiencia y de la historia humanas, es la misma para todas. En efecto, sean cuales fueren las ideologías o teorías nuevas, el

El realismo político afirma, por consiguiente, esta “esencia de lo político”. Antes de introducirnos en los elementos o “presupuestos” de esta esencia, es preciso destacar que, para Freund, su carácter “esencial” deriva de la permanencia de la naturaleza humana como “componente intrínseco e inquebrantable de cualquier sociedad”. Así pues, la raíz última de la “esencia de lo político” se encuentra en la antropología. De este modo, en el enfoque antropológico-político adoptado hasta aquí (y a partir de ahora, político-antropológico) se cifra toda reflexión sobre la esencia de lo político. Freund justifica esta posición apoyándose en la metafísica aristotélica:

La posibilidad de una ciencia política presupone, por una parte, la creencia en la naturaleza humana, y por otra, la afirmación de la esencia de lo político. Negar la naturaleza humana es negar la posibilidad de una ciencia del hombre, pues sería pretender hacer la ciencia de una realidad sin realidad, ya que constantemente variaría. Además, sería negar cualquier posibilidad de pensamiento coherente y racional entre los hombres.[...] Recordemos solamente la idea aristotélica, recogida por tanto en las analogías de la experiencia, de que sólo lo permanente puede cambiar, pues de otro modo habría destrucción y renacimiento continuos, pero nunca habría cambio. Sólo se puede pensar en el cambio de acuerdo con lo permanente. Dicho de otro modo, como no hay generación de la generación, tampoco hay cambio del cambio ni historia de la historia. Si lo que cambia cambiase en sí, ¿qué es lo que cambiaría?[...] Decir que hay cambio significa también que algo ocurre, que la substancia no permanece en el mismo estado y que la sucesión de los estados es irreversible en el tiempo. Ningún estado es duradero, sólo la naturaleza permanece, pues de otro modo nada ocurriría. Lo que es verdad sobre las ciencias de la naturaleza, lo es igualmente, *mutatis mutandis*, de las ciencias del hombre. La historia no

mecanismo político no parece variar. Salvo que individualmente, según las épocas y los países, existan otros excesos o bien otros fallos en su funcionamiento y que, en correlación con el desarrollo del saber y de la técnica, los médicos o los medicastros de la política propongan otros regímenes cuyo número es, en substancia, casi tan limitado como el de los regímenes alimenticios. -Del primer método diremos que es de justificación, porque tan sólo considera lo político bajo su aspecto preferencial de la apología de un régimen, en nombre de argumentos teóricos, de soluciones a menudo formales y de anticipaciones con vencimiento utópico. Diremos del segundo método que es de demostración, entendiendo con esto que consiste en desarmar, como un demostrador, el mecanismo político común a todos los regímenes. El primer método es, ante todo, moralizador e historicista; el segundo, más fenomenológico y metafísico. Por un lado, se plantea el problema del buen gobierno (tomando la palabra “bueno” en su sentido ético de edificante y en su sentido utilitario de eficaz, siguiendo los principios de justificación como punto de partida), se procura legitimizar cierto tipo de poder o de obediencia, y por otro lado se da como meta el análisis de la naturaleza de cualquier gobierno, independientemente de las variaciones y de las modalidades contingentes informales, así como la explicación de las relaciones permanentes entre poder y obediencia, más allá de las creencias y de los prejuicios que esconden su presencia. Con mayor precisión aún: el primer método tiende a justificar sus proyectos políticos en nombre de fines extrapolíticos, étnicos, religiosos o humanitarios. El otro se contenta con exponer lo más nítidamente posible el fin específico de lo político en la economía general de la sociedad y discernir los medios más usuales y más eficaces al servicio de aquel fin. No es preciso insistir sobre el hecho de que el método de justificación suscita entusiasmo, pasiones, un proselitismo partisano o militante, y también ilusiones, decepciones o conversiones, que el segundo método, de aspecto mucho más frío y más indiferente, no sería capaz de provocar”. *Ibid*, pp.5-7.

se hace ella misma, pues ella es la historia del hombre que perdura a través de los cambios y los acontecimientos.[...] Expresado de otra manera, una ciencia histórica sólo es posible porque se pueden encontrar relaciones, correspondencias, uniones entre las singularidades; en resumen, un orden, irreversible sin duda, pero siempre humano. Si el hombre se tornara otra cosa que él mismo en medio de las variaciones de la historia, no habría ciencia histórica ni tampoco ciencia humana, psicológica, económica, sociológica ni de otra clase. La posibilidad de una ciencia política depende a su vez de la permanencia de la naturaleza humana, a pesar de que los cambios de Estados, regímenes, ideologías, instituciones y constituciones, le dan cada vez un aspecto singular e irreversible en el tiempo⁷⁴⁶.

Ahora bien, aunque la afirmación de la constancia de la naturaleza humana sea imprescindible para fijar la esencia de lo político, no es suficiente. Es también necesario, por un lado, determinar que lo político forma parte de esa naturaleza como algo absolutamente intrínseco. Y por otro, afirmar que lo político es invariable y que el campo determinado por él solamente puede explicarse con arreglo a las leyes que define su propio régimen:

No es suficiente admitir la permanencia de la naturaleza humana; aún es necesario afirmar que lo político es una esencia, es decir, una actividad permanente, específica, natural y de algún modo “innata” del hombre.[...] Es, pues, con la condición de que la esencia de lo político permanezca idéntica en el espacio y en el tiempo, a pesar de la diversidad de regímenes, de tribulaciones históricas, de decisiones singulares de los hombres y de las aspiraciones confusas y contradictorias de las masas, como es posible la ciencia política. Esto significa que hay que explicar lo político por sí mismo, por sus leyes y presupuestos propios, por su acción específica, y no por otras cosas, tales como la economía, la moral, la biología o la psicología, ya que de otro modo el término de ciencia política sería sólo una manera de expresarse. Admitir la permanencia de la naturaleza humana y negar la esencia de lo político puede dar lugar, a lo sumo, a una historia política desde los orígenes hasta nuestros días, no a una ciencia política propiamente dicha⁷⁴⁷.

El análisis de Freund sitúa a la teoría mimética ante uno de sus desafíos más decisivos a la hora de medir sus posibilidades como teoría de lo político. Por un lado, no cabe duda de que Girard encaja con la idea freudiana que presupone una naturaleza permanente del hombre para producir una ciencia política. Más aún, la antropología mimética se ha revelado como particularmente pertinente para un encaje político. El problema viene después. Si Freund considera que lo político sólo puede explicarse por lo político para reconocer en lo político una esencia, esto plantearía una grave dificultad para el paradigma mimético. En efecto, se le podría reprochar a Girard el pretender subsumir la esencia de lo político en algo

⁷⁴⁶ *Ibid*, pp.18-19.

ajeno a lo político. Al considerar que toda institución cultural procede necesariamente de un mecanismo originario y fundador (el chivo expiatorio), la autonomía de una ciencia política parece quedar en entredicho en su mismo punto de partida. ¿Cómo preservar la capacidad de la teoría mimética para construir una ciencia de lo político sin renunciar al planteamiento girardiano que afirma que “la humanidad es hija de lo religioso”? ¿Hasta qué punto puede justificarse la autonomía de lo político en el marco del paradigma mimético?

La propuesta antropológico-política de Freund parece asumir la interpretación ortodoxa de la valoración aristotélica del hombre como animal político. Este presupuesto le hace sospechar de cualquier análisis diacrónico en lo relativo a la conjugación de las distintas esencias definitorias del hombre (religiosa, cultural, social, política, etc.). De este modo, no habría esencias anteriores a otras en lo humano, sino que todas las esencias se presentarían de forma conjunta e indisociable:

Si esto es así (parte de la idea de hombre tal y como la describe Aristóteles: “el hombre es un ser político, naturalmente hecho para vivir en sociedad”), podemos decir que no existió un estado social apolítico que hubiera preferido históricamente al estado político, ni tampoco un estado asocial que hubiera preferido la existencia del hombre en la sociedad. Con otras palabras, no hubo primero el hombre, luego la sociedad y luego la política, sino que todo fue dado al mismo tiempo y originariamente, de manera que procurar remontarnos más allá de lo político o bien más allá de la sociedad, significaría querer remontarnos más allá del hombre. Sin embargo, no se trata aquí de afirmar la primacía o la anterioridad de lo político sobre las demás esencias o actividades humanas. Al contrario, pensamos que si lo político fue dado inmediatamente con el hombre y ha de durar hasta que exista una raza humana, ocurre lo mismo con la religión, el arte, la economía y todas las demás esencias. Ninguna es cronológicamente anterior a las demás: el hombre era todo el hombre desde el principio, y la historia no es sino el desarrollo de todas aquellas esencias en manifestaciones concretas y contingentes. Atestiguar lo que decimos con pruebas formales o decisivas es cosa imposible. Sin embargo, si se analiza la experiencia humana, la historia, la etnología, sin tener ninguna idea preconcebida, se impone con evidencia que el hombre fue inmediatamente un ser político, religioso, artístico, etcétera. Ciertamente existen numerosos trabajos que procuran demostrar que una u otra de las esencias fue la primera en relación con las demás. Pero el mismo desacuerdo entre los teóricos que hacen provenir todo, los unos, de la religión, los otros de la economía, y otros de la política, ya es una señal del carácter aleatorio y frágil de todas aquellas construcciones. En el montón de documentos humanos siempre se encontrará un cierto número de hechos que parecen corroborar la anterioridad de lo religioso, por ejemplo, pero existen otros hechos, tan valederos científicamente como los primeros, que

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p.19.

permiten invalidar la tesis. Cualquier hipótesis de este tipo depende de una selección. Por consiguiente, a falta de una prueba apropiada en favor de la anterioridad de una u otra esencia humana (mientras el significado general y global de todos los documentos que poseemos actualmente indica que, en lo más lejos que se retroceda en la historia, se descubre un hombre a la vez religioso, político, artístico, económico), parece que se pueda admitir con una razonable verosimilitud que todas las posibilidades y todas las esencias fueron inmediatamente dadas al hombre desde su origen. Es, por tanto, en este sentido como hay que comprender que el hombre está hecho naturalmente para vivir en una sociedad política⁷⁴⁸.

El planteamiento “escéptico” de Freund sobre un “presunto origen” de lo político⁷⁴⁹ como esencia parece plenamente conforme con el espíritu “científico” o “empírico” con el que pretende desarrollar su propia teoría de lo político entendido de forma autónoma. Pero no parece que esta posición se manifieste con el propósito de cerrar de forma tajante la posibilidad de un planteamiento en sentido afirmativo sobre dicho origen último. Además, lo esencial es que todo lo que Freund pueda decir sobre lo político como esencia no depende en ningún caso de este extremo hipotético. Freund afirma que no hay acuerdo ni documentos que

⁷⁴⁸ *Ibid*, pp.23-24.

⁷⁴⁹ Freund no cree posible alcanzar una respuesta definitiva a la cuestión sobre el origen de lo político debido a la insuficiencia de la documentación etnográfica y a la insuperable incapacidad consiguiente de los modelos hermenéuticos: “El conocimiento que tenemos de los grupos sociales arcaicos (familias, hordas, clanes y castas) sigue siendo, a pesar de toda la objetividad de los investigadores, fragmentario y en una amplia medida, hipotético.(...) ¿No ocurrirá lo mismo con las reconstrucciones que hacemos de los grupos arcaicos basándonos en los documentos? ¿No fallarán en algunos puntos, por culpa del conocimiento fragmentario que tenemos de ellas? Resultaría atrevido sacar demasiado pronto conclusiones generales de nuestros conocimientos etnológicos.[...] También podría destacarse el parallogismo, implícito en la mayoría de estas teorías, que viene de la confusión que hacen entre ser y tener que ser, por la asimilación de la noción de origen histórico y la de arquetipo ejemplar. (...)Tan numerosas como puedan ser las correspondencias auténticas o pueriles entre las dos estructuras, estas teorías no nos permiten captar cuál es la intervención extraordinaria o misteriosa que hizo aparecer de golpe lo político, con sus rasgos específicos, en el curso de la transformación de una asociación no política, en grupo político.” (*Ibid*, pp.57-58). Parece, por lo demás, claro que el “escepticismo freudiano” en relación a cualquier teoría de los orígenes de lo político debe considerarse extensible a la teoría mimética: “En efecto, las dificultades de todas las teorías que hemos examinado tienen su fuente en una cuestión más general: ¿hubo un origen? No sólo se plantea esta cuestión en lo que concierne al origen de lo político, sino en lo que concierne a cualquier actividad humana y a la existencia en general. Hasta que no se haya contestado, es inútil imaginar que se logrará solucionar el problema particular del origen de lo político. Parece que no es posible solucionar esta cuestión, pues si hay un origen no puede ser sino absoluto y no fenomenal. No puede consistir en una suma de elementos, ni en el término de un encadenamiento causal regresivo, ni en un fenómeno más originario que los demás. En efecto, un origen por combinación de elementos presupone una fuerza combinadora más original; la regresión causal retrocede de fenómenos en fenómenos sin nunca poder salir del campo fenomenal. En fin, no existe en la naturaleza humana un fenómeno que pueda ser declarado valedero y objetivamente más fundamental que los demás. Y todas las teorías antes nombradas admiten como bien fundado, por lo menos uno de estos tres caminos, cuando todas son igualmente hipotéticas. Si el hombre pudiera efectivamente remontarse al origen, es decir, donde no hubiera nada más original que el origen, permanecería siempre en el origen y nada empezaría perpetuamente. En efecto, no podría haber más que un origen, ya que la multiplicidad de los orígenes sería una contradicción con la noción. No se puede, pues, hablar de orígenes innumerables más que de manera relativa, es decir, en el seno de la historia, a propósito de acontecimientos o de fenómenos particulares”. (*Ibid*, pp.92-93).

puedan atestiguar que lo religioso es anterior a lo político. En sentido estricto, puede tener razón. Al fin y al cabo la posición de Girard, pese a ser considerada por él como científica, no pasa de ser una hipótesis. La reflexión política no está obligada a asumir la plena conformidad de dicha hipótesis con los datos disponibles. Sin embargo, tampoco es incompatible con ella. La discusión deja, por tanto, abierta la convergencia entre ambos planteamientos en lo relativo a la definición y contenido de la esencia de lo político. En todo caso, para el teórico alsaciano las preguntas relativas al origen y el fin de lo político parecen claramente vinculadas. En sentido estricto, estas preguntas son metapolíticas y deben ser consideradas ajenas a la metodología y análisis político delimitados por la esencia de lo político.

¿Hubo una sociedad política a partir del origen, o bien la sociedad fue cronológicamente anterior a la aparición de las relaciones políticas? Y, en el polo opuesto, ¿será verdad que la sociedad se despolitizará algún día? El hombre, ¿conocerá en un futuro indeterminado una sociedad limpia de toda política? -Ninguna filosofía puso tanto acento sobre este doble aspecto de la oposición entre sociedad y política como el marxismo(...) -¿Existieron realmente sociedades que no hayan tenido ninguna organización política, siquiera fuese rudimentaria?(...) ¿Para qué, pues, especular sobre un origen desconocido y un fin imprevisible, ya que primero habría que tener la seguridad de que existe un origen y de que existirá un fin? De este modo, la única cosa que importa es explicar lo que es la política⁷⁵⁰.

Así pues, queda clara es la razón de la oposición entre el enfoque de Girard y el de Freund. La teoría mimética es una teoría de los orígenes, y es también una teoría apocalíptica. Sin ser una teoría de sensibilidad metafísico-teológica, se interesa tanto por el origen como por el fin. La teoría de Freund, en cambio, sólo se interesa por lo que hay entre el origen y el fin, en este caso, la esencia de lo político. Esta es la razón profunda del desencuentro. Pero más allá de esa disparidad de perspectivas, se puede encontrar un acuerdo. La teoría de los orígenes de Girard asume la potencia hermenéutica para dar cuenta del “surgimiento” de la esencia de lo político. En cuanto a sus querencias apocalípticas, obviamente deben interpretarse (como así lo ha hecho Girard explícitamente) como argumentos que, debido a su propia apelación a una superación transhistórica por el cumplimiento definitivo del escathon, justifican la clausura de lo político como tal pero en ningún caso como razones para invalidar lo político en la dimensión histórica en que se encierra necesariamente la condición humana. Cuando Girard se refiere al fin de la política lo hace en nombre de un logos escatológico-trascendente, a diferencia de los planteamientos utópicos postpolíticos o antipolíticos

⁷⁵⁰ *Ibid.*, pp. 35-36.

presentes en ideologías modernas como el marxismo. Por su parte, Freund no considera que las preguntas sobre el “origen” de lo político resulten carentes de interés o relevancia. Pero considera que tienden a falsear o deformar la pureza de la reflexión política al introducir, en última instancia, nociones ajenas a lo político que acaban por distorsionar la interpretación de la verdadera naturaleza de los fenómenos políticos:

[...] si lo político es de por sí una esencia originaria, no puede ser deducido de un fenómeno más originario ni tampoco reducido a fenómenos económicos, jurídicos u otros. En efecto, cada esencia obedece a sus propios presupuestos y posee su fin específico: tiene, por tanto, una jurisdicción que se extiende a un sector delimitado de la vida humana. Por consiguiente, la política como actividad concreta es también autónoma, irreducible a las demás actividades,...(...) la política no se puede asimilar a nada que no sea ella misma.(...) De todas formas, la pretensión de justificar lo político daría lugar a un debate interminable, ya que, para justificar los presupuestos de lo político habría que descubrir antes los presupuestos de la justificación, y así hasta el infinito. -Esto no significa que sería inútil ocuparse del fundamento de lo político. Por el contrario, el método justificador es, en efecto, una de las maneras de estudiar este problema e incluso la más corrientemente empleada.(...) De una manera general, la justificación es el método que trata de fundamentar una realidad sobre otra realidad cronológicamente anterior o conceptualmente prioritaria a ella. En otros términos, la hace derivar de otra cosa o la reduce a ella misma; aquella deducción y aquella reducción van juntas la mayoría de las veces, pues si se explica, por ejemplo, lo político por lo económico, es lógico que también se pueda asimilar lo político a lo económico. Así, el método de justificación se ve llevado a plantear, bajo una u otra forma, el problema del origen. Nos parece que todos los problemas de origen son malos problemas, precisamente porque explican una noción o una realidad mediante otras nociones o realidades que les son extrañas, y en esta circunstancia, porque se cree poder encontrar la razón de lo político en lo que no es político, y lo político, al ser una esencia originaria, no puede tener un origen fuera de sí mismo⁷⁵¹.

Por consiguiente, el problema más relevante de toda teoría sobre el origen para el pensador alsaciano no es el debate en sí sobre los orígenes (debate que en último instancia le parece irresoluble) sino el impacto o el eco del mismo en un campo (lo político) que debe aspirar a reclamar una merecida y justificada autonomía. La afirmación de una “esencia” de lo político, independiente, irreductible (por imposibilidad epistemológica) requiere la constitución de una “teoría pura” de lo político:

Nuestra negativa a enturbiar las explicaciones por la historia y la experiencia humanas merced a

⁷⁵¹ *Ibid*, pp. 54-55. Freund clasifica las teorías sobre el “origen” de lo político en tres categorías principales: “Los que hacen derivar lo político de un hecho pseudo-primitivo, anterior a lo político; los que lo explican como una convención y, finalmente, los que lo reducen al resultado de una perversión de la humanidad original” (*Ibid*,

conceptos lo más elaborados posibles, con las hipótesis sobre el origen y el fin de la humanidad, responde ante todo a un imperativo metodológico, es decir, que nuestros únicos presupuestos serán los que la reflexión crítica puede controlar. La cuestión planteada en esta obra puede resumirse así: ¿qué es lo político?; Dejando claro que abandonaremos cualquier anticipación sobre lo que eventualmente podría suceder en un porvenir indeterminable, y que sólo procuramos comprender su realidad bajo la forma típica que la humanidad conoce desde siempre a través de su cotidiana experiencia⁷⁵².

Freund ha denominado “impolíticas”⁷⁵³ a todas las corrientes que han contaminado la esencia de lo político con agentes alógenos (ya provengan de la economía, como el marxismo, de la moral, de la religión u otras). Esta “contaminación impolítica” es característica de las ideologías modernas, que tienden a arrastrar esas formas de colonización gnoseológica de proyectos gnósticos y milenaristas debidamente secularizados. El juicio del realista político que fue siempre Freund sobre estas ideologías “impolíticas” y “antipolíticas” es inmisericorde:

A pesar de que el hombre transforma sin cesar la sociedad por medios políticos y otros, no depende de él que haya una sociedad y que ésta sea política. Es cierto que la realidad política está lejos de ser siempre benévola y tranquilizadora; es, a veces, intolerable. Sin embargo, estamos condenados a soportarla, a comprenderla y a organizarla lo mejor posible con medidas prácticas. Tan generosas, a veces, incluso tan útiles como puedan ser para la acción, los fines últimos y las utopías o mitos, no llegan, sin embargo, nunca a vencer la importancia de lo político. Hasta se puede ver en estas teorías del origen una huida de lo real, una negativa a enfrentarse con los verdaderos problemas. Cuando no fabrican una sociedad ideal y puramente teórica, ocurre que se hacen la ilusión de construir lo construido, de dar existencia a lo existente. Así se convierten a menudo en el falso legislador de leyes eternas⁷⁵⁴.

La pregunta que se debe plantear es si la propia teoría mimética podría ser considerada una forma particular no ideológica (puesto que también se define, a su manera, como “realista”) de “impolítica”. Podría considerarse “impolítica” en sentido amplio toda formulación o descripción de la realidad de lo político que pretenda encerrar su propia lógica en una lógica superior abarcadora, ya sea esta económica, religiosa, cultural o moral. Si se acepta esta definición, indudablemente el posicionamiento de Girard se aparece, a primera vista, como impolítico en la medida en que la esfera de lo político queda subsumida en la

p.55). A primera vista, parece que la hipótesis mimética encajaría en el molde de la primera categoría.

⁷⁵² *Ibid*, p.94.

⁷⁵³ J. Freund, *Politique et impolitique*, Sirey, Paris, 1987.

“lógica superior” de lo sagrado. Ahora bien, si se miran las cosas más de cerca se debe recordar que “lo sagrado”, de acuerdo con la propia modelización morfogenética o sociogenética del paradigma mimético, es una “emergencia” de una realidad antropológica previa y sustantiva. La “autotrascendencia de lo social” del paradigma girardiano sólo admite una fuente originaria de la exterioridad: la alteridad consustancial de la condición mimética del hombre. Si se ven las cosas desde este punto de vista, se observará sin dificultad que una hipotética “esencia de lo político” girardiana (como realidad derivada de la proyección de la carga mimética condensada en el acontecimiento del chivo expiatorio) sería plenamente conforme con la “esencia de lo político” freundiana que, al fin y al cabo, requería también, en último análisis, de una referencia a la “constancia de la naturaleza humana” para definirse a sí misma. La única diferencia reposaría en el hecho de que el análisis antropológico girardiano define esa naturaleza con arreglo a una categoría principal (el deseo mimético), que por su propia dinámica “produce” otras instancias exteriores derivadas (entre ellas, la política). Pero el ámbito esencial de remisión de cualquier derivada política permanece necesariamente en el terreno antropológico. Consideradas así las cosas, la antropología mimética esquivaría la acusación de “impoliticidad”.

En este sentido, no se puede dejar de señalar la relativa inconsistencia de Freund a la hora de clarificar esa “naturaleza constante del hombre” que sirve en última instancia de base para la construcción epistemológica de la “esencia de lo político”. El problema reside en la transición antropológico-política. Como ya se analizó en el capítulo anterior, determinadas modelizaciones permitían esa transición de forma natural cuando definían al hombre como un ser “excentrado” o “aspirado por otros”. Este era, de hecho, el caso de la antropología mimética. El propio Freund se interrogó sobre la viabilidad de los llamados “sentimientos sociales” a la hora de originar y explicar la propia dinámica constitutiva de lo político:

¿Existen sentimientos “sociales”? Naturalmente, no se trata de poner en duda la realidad de la simpatía o de la solidaridad, sino de preguntarse si estas poseen la virtud de engendrar la sociedad política. En efecto, cualquier relación con los demás todavía no es constitutiva de una sociedad en el sentido político. Hasta ahora, la psicología todavía no logró determinar con certidumbre la especificidad de tales sentimientos; por el contrario, los presupone como una de las condiciones de posibilidad de la psicología colectiva o social. Pero entonces otro peligro acecha a la politología, el peligro del psicologismo: consiste en explicarlo todo unilateralmente por la psicología, tanto el derecho como la

⁷⁵⁴ J. Freund, *La esencia de lo político*, op.cit., p.95.

economía, la religión o la política⁷⁵⁵.

De la lectura de este párrafo queda la impresión de un Freund dividido. Por un lado, la búsqueda de una “pureza del objeto político” obliga al realista alsaciano a excluir cualquier forma de “contaminación epistemológica”. Pero, por otro lado, la necesidad de una transición entre lo antropológico fundante (la naturaleza humana en cuanto que base de todo análisis político) le obliga a considerar la relevancia de los “sentimientos sociales humanos”. No hay que olvidar, a este respecto, la importancia que se concedió en este trabajo a la “envidia” como categoría antropológica decisiva a la hora de permitir la transición entre la antropología y el espacio político. La gran ventaja de la envidia era que no solamente recogía la alteridad de la condición humana sino también la tendencia a la conflictividad de dicha alteridad, elementos decisivos, de hecho, para justificar los presupuestos de lo político que Freund desarrollará en su obra.

El repudio freundiano a la enfermedad ideológica de la impolítica le ha podido conducir a un “olvido antropológico” en su particular manera de cargar las tintas contra lo que llama el “psicologismo”. Indudablemente, podría existir una forma de impolítica psicológica o psicoanalítica consistente en el traslado de las nociones propias de estas “ciencias” a la esfera de lo político. Pero cuando hablamos de asimilar categorías antropológicas fundamentales como la envidia, por otro lado universalmente aceptadas por el patrimonio conjunto de la sabiduría religiosa y profana, no estamos, en rigor, incurriendo en ninguna forma de psicologismo.

Más aún, el propio Freund ha sido plenamente consciente de los riesgos de una excesiva “autonomía de lo político” cuyo efecto y defecto principal consistiría en una mutilación, en última instancia, del vínculo constitutivo entre la antropología y lo político. Esta mutilación era característica, de hecho, de la llamada concepción metodológica entre las antropologías políticas. Esta concepción pretendía resolver cualquier problemática política de raíz antropológica mediante los recursos técnicos propios de una nueva ciencia de la política orgullosamente constituida en plena autonomía:

Si el cuerpo político es un puro “ser convencional” y una “creación artificial” del hombre, se

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p.63.

comprende fácilmente que las obras que tratan de esta cuestión hagan de la sociedad y de lo político una obra de la razón: de la razón esencialmente utilitaria, y que insistan largamente sobre los aspectos técnicos de la organización política, sobre las instituciones, los deberes de los súbditos y del soberano. Hobbes dedica a ello toda la segunda parte de su *De Cive*, y Rousseau los libros III y IV del *Contrat social*. La principal preocupación de ambos es encontrar el mejor arreglo técnico en la mayor asociación posible. Queda, sin embargo, por demostrar si la idea subyacente en todas estas teorías es justa, a saber, si una buena organización técnica determina necesariamente una buena política, y si la felicidad del hombre consiste en vivir en medio de una organización perfectamente racional. No sólo entran en juego en la conducta política otros elementos que los factores técnicos, sino que un auténtico análisis fenomenológico no debe menospreciar la importancia de la pasión y de los elementos irracionales en la vida política. Cuando sólo se confía en el aspecto técnico y racional, se corre el riesgo de desestimar la verdad humana de lo político⁷⁵⁶.

Por todo ello, la subsunción de lo político en lo antropológico (a que conduce, en último análisis, el planteamiento de Girard) no debería merecer un juicio severo para el tratamiento freudianiano de la esencia de lo político. No se puede considerar al modelo sociogenético inherente a la teoría mimética como un modelo impolítico ya que, en él, lo político nace como esencia de una realidad antropológica previa sin la cual lo político mismo como esencia perdería su razón de ser.

Sin embargo, Freund niega la posibilidad (o más bien, el interés metodológico) de considerar una causalidad genética entre las esencias definitorias del hombre. Cada una de dichas esencias (política, religiosa, económica, cultural, etc) debe interpretarse, al menos metodológicamente, de forma aislada:

Ahora es posible determinar claramente nuestra posición sobre este punto. Lo político es una esencia, es decir, es una categoría fundamental, vital y permanente de la existencia del hombre en sociedad, en el sentido de que el hombre es ya un ser social por naturaleza. Se trata de una idea razonable, conforme a la experiencia humana, pues ante la imposibilidad de remontarnos hasta el origen, no es tampoco posible hacer derivar lo político de un fenómeno supuesto más originario que aquello mismo. Por el

⁷⁵⁶ *Ibid*, pp.73-74. Freund relaciona este desinterés “metodológico” (que hoy llamaríamos tecnocrático) por la antropología con el desinterés característicamente “utópico” (y por tanto “impolítico”) de las relaciones interestatales: “En el fondo, las teorías del contrato y del origen convencional de lo político son esencialmente de uso interno: procuran dar cuenta teóricamente de la formación de un estado o de un cuerpo político particular, pero descuidan casi totalmente un aspecto capital del fenómeno político, el de las relaciones exteriores entre los Estados. Se sabe que Hobbes sólo dedicó una atención mediocre a los problemas interestatales, precisamente porque veía en la rivalidad entre los Estados un ejemplo histórico del estado de naturaleza”. (*Idem*). Las posibilidades y limitaciones de una traducción del modelo antropológico de la alteridad mimética a las relaciones entre unidades políticas será analizada más adelante.

contrario, todas las esencias son igualmente originarias; ninguna se explica por otra, pero cada una puede comprenderse por sí misma. Esto quiere decir que el hombre es inmediatamente un ser político, como es inmediatamente un ser económico o religioso, sin que se pueda hablar de una anterioridad cronológica o de una superioridad lógica de una de aquellas actividades sobre las demás. El hombre es todo el hombre desde el principio, por lo menos virtualmente⁷⁵⁷.

En este análisis se perciben los dos miedos característicos de la obra freundiana. Por un lado, el vértigo ante las teorías de los orígenes. Por otro lado, el miedo a una contaminación epistemológica. Aunque la apuesta del paradigma mimético es indiscutiblemente indisociable de un esfuerzo hermenéutico al servicio de una teoría de los orígenes, esta búsqueda no debe asociarse a ninguna forma de contaminación gnoseológica (más allá del vínculo necesario entre exterioridad social y antropología). Para Girard, la política “surge”, “emerge”, “brota” de una experiencia traumática anterior y originaria. No es que se niegue, por principio, una esencia de lo político pero sí se afirma que dicha esencia proviene necesariamente de una “esencia” previa. Aunque esta esencia es siempre religiosa en el análisis girardiano, la religión no es, en última instancia, sino codificación engañosa de un acontecimiento que se puede descifrar con una lupa antropológica (la lupa mimética). Por este motivo, la estructura del modelo social morfogenético derivada del paradigma mimético es plenamente compatible con la preocupación epistemológica freundiana destinada a preservar la pureza y autonomía de lo político. Como se recordará, este modelo de la autotranscendencia de lo social permitía “originar” un nuevo espacio “exterior” que, aunque nacido de una fuente antropológica previa (esto es, compatible con el “individualismo” antropológico), fuera capaz de articular una legalidad de lo social distinta de la que rige en el campo antropológico individual (esto es, impermeable a cualquier forma de “psicologismo”), pudiendo así dar cuenta de la “complejidad de lo social” sin por ello partir de presupuestos antropológicos falsos (como suele suceder en los modelos sociales inspirados por la falsa antropología, solipsista y antimimética, característica del pensamiento moderno). Así, el esquema sociogenético girardiano se ajusta a la pretensión de una definición de la esencia de lo político que aísle su objeto de estudio y custodie la (relativa) autonomía de un espacio epistemológico regido por su propia legalidad regional y por sus propias reglas metodológicas. Esta autonomía no parece estar reñida con la necesaria remisión de este nuevo espacio epistémico a su base antropológica, tal y como sucede en el modelo morfogenético.

⁷⁵⁷ *Ibid*, pp.93-94.

Desde este punto de vista, es lícito plantear, desde las mismas coordenadas antropológicas del realismo político freundiano, la corrección de uno de sus postulados: el que afirma que todas las esencias definitorias de lo humano se producen al mismo tiempo, sincrónicamente. En realidad, unas esencias fundan otras. O para ser más preciso, la esencia religiosa (que es, en última instancia, esencia antropológica mimético-violenta) está en el origen de todas las esencias exteriores (culturales, políticas, artísticas, literarias, lingüísticas, etc.). Lo sagrado está en el origen de lo político. Se podría plantear así, al menos hipotéticamente, que la esencia mimético-religiosa de la condición humana se presenta como la “Esencia de la esencia” de lo político, dando por hecho que esta Esencia anterior y superior no niega la especificidad gnoseológica de la esencia de lo político ni su capacidad para orientar el estudio de su objeto propio (lo político) de acuerdo a su propia metodología.

Por todo lo anterior, la discordancia “metodológica” y de “ambición epistemológica” (exclusivamente política para Freund, omniabarcante para Girard) entre ambos autores no opone necesariamente ambos planteamientos. Antes al contrario, la interpretación aristotélica de Javier Conde sobre la condición política del hombre facilita un acercamiento entre los dos pensadores. El hombre sería “animal político” como potencia (y, en este sentido, la valoración sería también respetuosa con la metafísica del Estagirita, pues toda potencia ya presupone una esencia “en acto”). Existiría así una Esencia-prepolítica de lo humano (que en nuestro caso sería la definición del hombre gobernada por el mimetismo dinámico y “complejo”). Esta Esencia de la esencia de lo político se actualizaría en la fase de transición que aparece en la continuidad entre lo “social” y lo “político”, tal y como fueron delimitados en la interpretación aristotélica de Conde. Y el nexo que garantizaría esta transición que manifiesta el salto cualitativo (de la potencia al acto fundador de lo político) sería precisamente, de acuerdo con la propuesta girardiana, el acontecimiento fundador y religioso de la violencia unánime contra el chivo expiatorio, experiencia primordial de una nueva comunidad política si dicho acontecimiento se expresa en la vertiente de la realeza sagrada.

Algunas reflexiones de Freund sobre la anterioridad de lo social sobre la política como actividad concreta parecen sugerir asimismo la posibilidad de un entendimiento entre ambos posicionamientos:

A pesar de que el hombre sea político porque es un ser social, política y sociedad no se sitúan en un

mismo plano, es decir, que su relación con el hombre es distinta. Lo político es una esencia y como tal da lugar a una actividad específica indefinida; la sociedad, por el contrario, es una condición existencial que impone al hombre, como cualquier medio, una limitación y una terminación.[...] En distintos términos, si lo político es originariamente consustancial de la sociedad como esencia, la política, como actividad indefinida y concreta, es secundaria en relación con la sociedad.[...] En este sentido, la sociedad es la noción determinante de la política⁷⁵⁸.

Esta última cita sugiere en el planteamiento freudiano la eventualidad de una “irrupción” de la política. Debería interpretarse esta irrupción en términos adecuados. Si dicha irrupción se refiere a la esencia de lo político que, como tal, es universal y consustancial a la naturaleza humana (como potencia del “animal político”), habrá que referirse a otra cosa. Esta otra cosa que hace “surgir” la política puede ser precisamente el poder, que delimita el espacio de lo político de modo concreto y particular. ¿Puede acaso entenderse “la política” como actividad sin el poder? ¿Es el nacimiento del poder coincidente con el salto cualitativo (de la potencia al acto del hombre como animal político) antes descrito?

A este respecto, es significativo que al final de la introducción de *La esencia de lo político* Freund recoja un testimonio de Paul Ricoeur, en el que remite la esencia de lo político a una esencia del poder. Esta reflexión de quien, por cierto, es asimismo autor de la profética predicción sobre el impacto futuro de la obra girardiana (“será de la misma importancia para el siglo XXI que la obra de Marx o Freud para el XX”), describe las impresiones del autor en relación con los acontecimientos de Budapest en octubre de 1956.

Lo que me sorprendió de los acontecimientos es que revelan la estabilidad, a través de las revoluciones económico-sociales, de la problemática del poder. La sorpresa es que el poder no tenga casi historia, que la historia del poder se repita, se pisotee; la sorpresa es que no hay sorpresa política verdadera. Las técnicas cambian, las relaciones de los hombres, según las circunstancias, evolucionan, el poder desarrolla la misma paradoja, la de un progreso en la racionalización y en las posibilidades de perversión⁷⁵⁹.

En este caso, el enfoque de Girard podría alumbrar la perspectiva. El poder definido por el análisis mimético, en cuanto que accidente del mecanismo del chivo expiatorio, puede ser localizado como una fase del desarrollo mimético de la humanidad. Y aunque (como

⁷⁵⁸ *Ibid*, p. 25.

⁷⁵⁹ P. Ricoeur, “La paradoja política”, en *Esprit*, mayo de 1957, 722.

afirma Freund) no se disponga de pruebas empíricas definitivas que contrasten la validez de esta hipótesis, la interpretación girardiana aparece como una de las más verosímiles y potentes a la vista de su encaje con la documentación etnográfica disponible. En tal caso se podría decir que el poder (entendido, de modo aproximativo, como el “poder humano de controlar la realidad”) se presenta como un acontecimiento “histórico” (un acontecimiento en el tiempo), aunque una vez producido sea después irreversible, actualizando así definitivamente una esencia de lo político que hasta entonces se había mantenido en una fase embrionaria. El análisis de Marcel Gauchet, que se estudiará más adelante, parece también avalar esta hipótesis de un salto cualitativo en la consciencia política de la humanidad. Este salto, para Girard, sólo puede “brotar” de su consciencia religiosa. El análisis concreto de la naturaleza e implicaciones de este salto se abordará en su momento. Pero aquello en lo que consiste en sustancia puede interpretarse en términos perfectamente conformes con el planteamiento girardiano expuesto en su estudio de las realidades sagradas: ese antes y después del nacimiento de lo político se produce básicamente en el momento en que algunos hombres investidos con el *aúrea* de lo sagrado se “apropian” del control lo divino. Cuando la voluntad de un hombre “encarna” la voluntad divina ya no es lo divino lo que controla a los hombres. Este salto cualitativo fundacional para la política (que coincide con la “actualización” de la esencia de lo político) se definirá en este trabajo, sencillamente, como “el poder”.

En esta dirección, Bertrand de Jouvenel, en su obra política sobre el poder y su crecimiento⁷⁶⁰, subrayó la importancia de los estudios etnológicos sobre las comunidades primitivas y las valiosas aportaciones que pueden representar de cara a una comprensión más profunda sobre la naturaleza misma del poder y, por extensión, de lo político. El planteamiento de un “evolucionismo cultural”, de resonancias claramente girardianas, aparece también en esta obra como una clave interpretativa que aporta luces imprescindibles para una hermenéutica de la esencia del poder.

Sólo mucho más tarde se impuso la idea de que las sociedades primitivas nos ofrecen en cierto modo testimonios atrasados de nuestra propia evolución.[...] Cuando el libro de Darwin hubo popularizado esta opinión, se intentó audazmente aplicarla a los “organismos sociales” y se buscó el tronco común -la especie simple *sociedad primitiva*-,⁷⁶¹ a partir de la cual se habrían desarrollado las distintas sociedades

⁷⁶⁰ B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, op.cit., pp.119-157.

⁷⁶¹ En nota al pie escribe Jouvenel: “La idea de una sociedad primitiva la formuló Spencer en los términos siguientes: ‘La causa que más ha contribuido a agrandar las ideas de los fisiólogos es el descubrimiento de que

civilizadas,[...] ⁷⁶².

Se desprende de esta reflexión la pertinencia del enfoque evolucionista social de Girard. En su aplicación a la escala política, el corolario es que existe una estructura fundamental originaria sobre el poder que se mantiene, transformada, en todos los estadios históricos de la evolución social y política. Esta estructura es el resultado sagrado-político del mecanismo del chivo expiatorio en su variante accidental de la realeza sagrada. Esta nueva “realidad” de un poder humano sobre lo divino (que es, básicamente, la principal consecuencia de la variante “política” en que se declina el mecanismo fundador en la figura del Rey-dios) se “conserva” en todas las etapas posteriores de la evolución histórica de lo político. La “historicidad” de lo político no es por tanto únicamente algo predicable en virtud de la variabilidad histórica de sus formas sino también algo predicable en virtud de la historicidad de su origen.

Aunque sea difícil encontrar huellas explícitas y definitivas de este origen sagrado del poder, sí existen indicios que manifiestan el eco de una voz ahogada con el paso del tiempo. Uno de los principales argumentos empíricos para justificar esta “presencia” de lo sagrado en lo político se puede rastrear en la propia actitud humana de “reverencia” hacia el poder y la ley, huella de un lejano temor al “poder mágico” (una de cuyas funciones “sagradas” principales consistía, justamente, en el establecimiento de las costumbres sociales para mantener el orden). Jouvenel describe en estos términos la “alargada sombra” de lo religioso en lo político:

Antes de abandonar este tema del poder mágico, digamos que, con su desaparición, no desaparecen los efectos de un sistema que se ha prolongado durante decenas de miles de años. Los pueblos seguirán experimentando una especie de terror ante las innovaciones. Un sentimiento de que el comportamiento novedoso atrae el castigo divino. El poder que reemplace al poder mágico heredará algo de su prestigio religioso.[...] Podría pensarse que a medida que se han ido liquidando las monarquías, el poder despersonalizado ha ido perdiendo toda connotación religiosa. ¡Es claro que los individuos que ejercen el gobierno no tienen ya nada de sagrados! Pero nosotros somos más tercos en nuestras maneras de

los organismos que, en la edad adulta, no parecen tener nada en común, han sido, en los primeros periodos de su desarrollo, muy parecidos; y también que todos los organismos parten de una estructura común. Si las sociedades se han desarrollado y si la dependencia mutua que une sus partes, dependencia que supone la cooperación, se ha efectuado gradualmente, hay que admitir que, a pesar de las diferencias que terminan por separar las estructuras desarrolladas, hay una estructura rudimentaria de donde todas proceden’ ”. Spencer, *Principles of Sociology*, t. III, parag. 464.

⁷⁶² *Ibid.*, p.121.

sentir que en nuestras maneras de pensar, y trasladamos al Estado impersonal cierto vestigio de nuestra reverencia primitiva. -El fenómeno del desprecio a las leyes ha llamado la atención de algunos filósofos que han investigado sus causas. Pero se trata de un fenómeno mucho menos sorprendente que el fenómeno inverso del respeto a la ley, de la deferencia a la autoridad.[...] Esta extraña reverencia se explica por el culto inconsciente que los hombres siguen rindiendo al lejano heredero de un prestigio muy antiguo.[...] -Si hojeamos la historia de las revoluciones, veremos que toda caída del régimen ha sido anunciada por un desafío impune. Hoy como hace diez mil años, ningún poder se mantiene si ha perdido su virtud mágica. -Así, pues, el poder más antiguo ha legado algo a los más modernos⁷⁶³.

También el filósofo alemán Eric Voegelin destacó por su aguda comprensión de la vinculación entre una estructura fundamental mágico-sagrada del poder y sus respectivas modulaciones históricas posteriores. Voegelin es especialmente reconocido por sus brillantes paralelismos entre las religiones políticas modernas y los diferentes modelos de gnosticismo arcaico. Pero existen argumentos previos para establecer este paralelismo y se encuentran, precisamente, en esta misma lógica de la continuidad (y contigüidad) sagrado-política que aquí se está analizando. De ahí la relevancia decisiva del estudio de la dimensión mítico-simbólica en la que el hombre ha expresado el caudal de sus experiencias sociales determinantes. Escriben Guillermo Graíño y José María Carabante en la introducción a la recientemente reeditada versión española de *Las religiones políticas*:

A su juicio, las ideas y los conceptos conforman símbolos que expresan experiencias humanas de lo real. La tarea del investigador consiste en penetrar en el sentido de lo simbólico y hacerlo inteligible, aclarando las vivencias que lo engendran. Los hombres y las sociedades recurren a símbolos para manifestar su aproximación a lo real, y lo simbólico se erige en el medio que hace posible la comprensión, un ámbito de transparencia ontológica cuyo análisis ha de revelar el encuentro del hombre con lo que lo circunda⁷⁶⁴.

Efectivamente, para Voegelin todo el universo en que se plasma la experiencia de lo político para el hombre está totalmente penetrado por la substancia “religiosa” que lo precede. No hay, por tanto, como para Girard, posibilidad de separar lo político y lo religioso, a menos que se pretenda oscurecer con las ataduras epistemológicas de las ciencias modernas, la experiencia primitiva y real del hombre, en la que converge unitariamente la experiencia sagrada y “política”. Es el mismo Voegelin quien afirma:

⁷⁶³ *Ibid.*, pp.135-136.

⁷⁶⁴ G. Graíño, J.M. Carabante, “Eric Voegelin, filósofo del orden” (Presentación), en E. Voegelin, *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, 2014, pp.13-14.

Los conceptos de lo religioso y lo político han ido a la zaga de las instituciones y sus símbolos. También ellos han entrado en liza, sometidos a la autoridad de los símbolos lingüísticos en lucha, de modo que hoy en día el conocimiento, bajo la presión de sus propios instrumentos conceptuales, acepta la existencia de contraposiciones que quizá, a la luz de un examen crítico, se revelarían sólo como diferentes instancias en las que operan fuerzas humanas estrechamente emparentadas⁷⁶⁵.

Las coincidencias con el enfoque girardiano no quedan ahí. La intuición de Voegelin le conduce a considerar la posibilidad de una experiencia focal y fundacional, un acontecimiento traumático originario, que explique esta unidad religioso-política:

Siempre que algo real se revela como Santo en la vivencia religiosa, se convierte en lo más real, en *ens realissimum*. Y esta transformación radical de lo natural en divino tiene como consecuencia una nueva cristalización (a la vez sacral y axiológica) de toda la realidad en torno a eso que se ha reconocido como divino. En torno a ese centro sagrado se organizan entonces constelaciones de símbolos, signos lingüísticos y conceptos, que se solidifican para dar lugar a sistemas, se saturan de emoción religiosa y devienen objeto de adhesión fanática, en tanto que orden “correcto” del ser⁷⁶⁶.

No se encontrarán, obviamente, ejemplos concretos sobre esta vivencia originaria que confirmen la conformidad o no con la imagen girardiana de la misma en el mecanismo fundador del chivo expiatorio. Pero la descripción de las funciones de los Reyes-dioses parece plasmar esta “apropiación personal” de los poderes divinos en que consiste el salto hacia el poder político propiamente dicho de acuerdo con nuestra lectura anterior:

Aton es el Dios único, pero no Salvador del hombre; es el dios del imperio universal egipcio. Y aunque se preocupa por la existencia de todos, sólo desciende directamente a uno, el monarca, que puede afirmar:

*Estás en mi corazón
Nadie más te conoce,
Solo tu hijo Akhenaton.*

[...]Sólo un individuo, en todo el mundo, vive en relación inmediata con el Dios: el mediador, el monarca. Sólo él conoce la voluntad del Señor.

⁷⁶⁵ E. Voegelin, *Las religiones políticas*, p.27.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p.32.

Me has hecho partícipe de tus designios.

Y él es el portador de la fuerza capaz de realizarlos:

*Me has hecho partícipe[...] de tu fuerza.*⁷⁶⁷

La aparición de la figura del monarca sagrado como detentor de los poderes divinos es la consecuencia de una evolución. En un primer momento, los mismos dioses “gobernaban” a los hombres. Los Reyes se presentan como los descendientes de esos dioses y heredan, a su vez, de acuerdo con el relato mítico, esos mismos poderes sobrenaturales. Se ha completado así el ciclo sagrado-político. Los Reyes “encarnan” en su voluntad el poder mágico-sagrado:

Los Reyes de las primeras dinastías se presentan como sucesores del dios solar Horus, uno de los soberanos que componen la dinastía de dioses que, en los inicios míticos, habría gobernado el país. Los Reyes predinásticos que gobernaban los imperios del norte y del sur en la época anterior a su unión, englobados bajo la denominación general de “servidores de Horus”, adquirieron ya rango de semidioses y, con el tiempo, llegaron a ser honrados como dioses en las ciudades por ellos gobernadas. Los primeros monarcas históricos, como sucesores de Horus, adoptan el nombre de éste como título favorito, añadiendo también el de “Dios benéfico”. Y tras su muerte reciben también culto divino en sus templos. También la “forma estatal de la religión” está ya dada en los comienzos del periodo histórico. El monarca es el intermediario entre hombres y dioses⁷⁶⁸.

Las coincidencias no acaban ahí. Además el planteamiento de Voegelin se inspira en una concepción de lo religioso que recoge la dicotomía girardiana entre religiosidad arcaica y Revelación judeocristiana, aunque formulada con un lenguaje propio. Las religiones supramundanas se distinguen claramente, en la interpretación de Voegelin, de la energía inmanentista-trascendente que destilan las religiones intramundanas.

Debemos, por ello, hacer una distinción terminológica. A las religiones espirituales, que encuentran su *ens realissimum* en la causa u origen del mundo (*Weltgrund*), las denominaremos religiones supramundanas. En cambio, a aquellas otras que descubren lo divino en contenidos que son parte del propio mundo, las denominaremos religiones intramundanas(...) hay almas que sienten ante todo la insuficiencia del mundo; otras, en cambio, la magnificencia entitativa de la creación. Para unos, el más allá sólo se presenta como real cuando aparece investido de fulgor y estrépito, de la furia y el terror que

⁷⁶⁷ *Ibid*, pp.38-39.

⁷⁶⁸ *Ibid*, p.34.

infunde la fuerza suprema de la persona y la organización poderosa. Para otros, en cambio, detrás de todo rostro y gesto humano trasluce a las claras su encuentro personal con Dios. Amplia es la gama de instancias psíquicas en que surgen los éxtasis, las vivencias en las que el hombre trasciende su propia existencia: comenzando por la *unio mystica* en el espíritu y siguiendo por la elevación en la fiesta comunitaria, la entrega a la alianza de los camaradas, la difusión amorosa en el paisaje, las plantas y los animales, hasta llegar a las convulsiones instintivas del acto sexual y el delirio homicida⁷⁶⁹.

La referencia final al “delirio homicida” termina de cerrar el círculo de la homología hermenéutica girardo-voegeliniana. Las comunidades intramundanas se asemejan en no pocos rasgos a las turbas homicidas que surgen en el clímax de la indiferenciación colectiva. Su unidad bebe precisamente de la convergencia asesina y unánime contra una víctima en la que se concentran los odios compartidos en la caótica situación de crisis mimética. La “camaradería”, la “fiesta comunitaria” y otros derivados lúdicos no manifiestan sino el resultado “amoroso” de una comunidad reconciliada a costa de una víctima asesinada por la violencia colectiva y anónima. Una vez más, la violencia es lo sagrado. El propio Voegelin parece intuirlo claramente al oponer la verdadera religiosidad trascendente basada en el encuentro personal con Dios (el mismo Dios de las víctimas, para Girard) y la religiosidad inmanente que se funde, de hecho, con la propia energía mágico-sagrada que emana de la violencia colectiva:

La simbología intramundana perfecta viene ahora a cercenar el vínculo con Dios, apareciendo en su lugar la propia comunidad, como fuente de legitimación de la personalidad colectiva⁷⁷⁰.

No debe extrañar esta sorprendente comunión interpretativa entre Girard y Voegelin. Como afirman Guillermo Graíño y Jose María Carabante, sobresale en la metodología de Voegelin “la premisa más relevante para entender su trabajo científico: no son las teorías ni los conceptos los que marcan el paso de la existencia, sino que es lo existencial lo que ha de determinar la indagación filosófica”⁷⁷¹. Como en Girard, lo existencial-antropológico es un a priori de toda la indagación filosófica voegeliniana. Restituir la urdimbre socio-vital de las comunidades humanas es el primer paso para reconocer las ideas que nos ayudan a definir la realidad (fundamentalmente religiosa) en la que las vidas de los hombres discurren. La

⁷⁶⁹ *Ibid*, p.32 -33.

⁷⁷⁰ *Ibid*, p. 62.

⁷⁷¹ G. Graíño, J.M. Carabante, “Eric Voegelin, filósofo del orden” (Presentación), en E. Voegelin, *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, 2014, p.10.

advertencia anti-ideológica del pensador alemán parece reflejar los rasgos más notables del “realismo natural girardiano” para proyectarlos en el marco del análisis político:

Después de recopilar una ingente cantidad de materiales, reparó en que analizar las ideas no sólo como si fueran conceptualizaciones independientes del entorno sociopolítico, sino incluso como entidades separadas de su contexto de descubrimiento, resultaba inadecuado y suponía precisamente una “forma ideológica” de presentar la ciencia política, ya que abstraía el saber científico de la trama vital en la que se originaba⁷⁷².

La cautela metodológica debe desplegar, por tanto, sus efectos también en el ámbito de la ciencia política. La afirmación del presupuesto religioso-simbólico-antropológico que recoge el paradigma mimético girardiano recibe de este modo todos los títulos necesarios para justificar su idoneidad en el campo del pensamiento político:

La comunidad es también un ámbito de orden religioso, y el conocimiento de una situación política resulta incompleto en un punto fundamental si no abarca también las fuerzas religiosas de la comunidad y los símbolos en que se expresan -o, incluso, si los abarca pero no los reconoce como tales, limitándose a traducirlos a categorías no religiosas-. En la comunidad política el hombre habita con la totalidad de su ser, comenzando por los aspectos corporales y terminando por los espirituales y religiosos. Para aclarar todo esto hemos recurrido a ejemplos procedentes exclusivamente del círculo cultural mediterráneo y europeo-occidental, pero la tesis tiene validez general y se aplica también a las formas políticas de Oriente. La comunidad política se halla siempre inserta en el marco de las vivencias que el hombre tiene acerca del mundo y de Dios, ya sea porque la esfera política ocupe un lugar inferior en el ordenamiento divino, ya sea porque resulte ella misma divinizada. Y el lenguaje político está siempre impregnado de emociones religiosas, y deviene por ello simbología, en el sentido radical de una fusión de la experiencia de los contenidos mundanos con la experiencia de lo divino y trascendente. En todas las culturas superiores pueden encontrarse elementos del lenguaje simbólico que hemos ido desarrollando al hilo de ejemplos mediterráneos y europeos: la jerarquía en que la entidad sacral del dios supramundano se extiende hasta la comunidad de las criaturas; la ekklesia como entidad comunitaria sacral; el Apocalipsis como revelación del reino; los Reyes sagrados como mediadores de Dios y portadores de la personalidad comunitaria⁷⁷³.

Como se puede imaginar, los resultados más notables y característicos del análisis de la modernidad política en Voegelin son también deudores de estos planteamientos en

⁷⁷² *Idem.*

⁷⁷³ E. Voegelin, *Las religiones políticas*, *op.cit.*, p. 68.

gran parte concordantes con el paradigma mimético-girardiano. Aunque se estudiará más adelante el desarrollo de la cuestión relativa al resurgimiento de la estructura psico-social de la mentalidad mítico-sagrada en el espacio de una modernidad aparentemente desconectada de todo universo arcaico, no es posible dejar de señalar aquí cómo se vertebra la reflexión voegeliana sobre los movimientos políticos modernos entendidos como reencarnación de la potencia religiosa gnóstica. En esta reflexión se manifiesta la misma dialéctica girardiana de la oposición entre el logos violento heracliteano y el logos juánico o evangélico, aunque una vez más, reformulada en el lenguaje del filósofo germano.

El resurgir del logos de Heráclito en la modernidad “cristiana” aparece según Voegelin ya representado en las primeras figuras del pensamiento monárquico absolutista y moderno, que reproduce, con las debidas adaptaciones, la misma lógica sacrificial y sagrada del universo arcaico:

Por su parte, el emperador “iluminado por la luz de la gracia del Padre”, puede “derramar sus rayos sobre la tierra con mayor intensidad”. La metáfora solar volverá a ser símbolo del monarca con Luis XIV, quien en sus memorias da cuenta de las razones que le llevaron a elegir tal símbolo en fórmulas que nuevamente hacen pensar en el himno de Akhenaton: “Por su cualidad peculiar, por el brillo que le rodea, por la luz que transmite a los otros astros, que forman una especie de corte en torno a él, por su justo y equitativo reparto de la luz a las diferentes zonas de la tierra, por el bien que genera en todas partes, repartiendo sin cesar vida, alegría y actividad, por su movimiento infatigable, en el que con todo parece como si estuviera quieto, por su curso constante e invariable, del que nunca se aparta ni separa, el sol es, seguramente, la más viva y hermosa imagen de un gran monarca”⁷⁷⁴.

La cuestión no pasaría de ser únicamente una anécdota simbólica curiosa si Voegelin no considerara que la reencarnación de lo sagrado arcaico se manifiesta también de modo privilegiado en el pensamiento político moderno. Es significativo que en su análisis del pensamiento político expresado en el Leviatán hobbesiano, Voegelin afirme: “Hasta aquí, el Leviatán se nos presenta como un símbolo sacral pagano”⁷⁷⁵. Para explicar posteriormente:

Siguiendo el modelo de la idea teocrática judía, el símbolo del Leviatán adquiere rasgos parecidos a los de la religión imperial de Akhenaton. Nuevamente, el gobernante se convierte en mediador entre Dios

⁷⁷⁴ *Ibid*, p.42.

⁷⁷⁵ *Ibid*, p. 54.

y los hombres; sólo a él se revela Dios⁷⁷⁶.

No se debe olvidar que la estructura del Leviatán reproduce en gran medida la dinámica descrita en el ciclo mimético. Desorden causado por los deseos conflictivos de los hombres en busca de gloria y prestigio, guerra de todos contra todos, restauración del orden mediante la irrupción de un poder absoluto investido de un halo de sacralidad. El esquema encajaría perfectamente con el planteamiento girardiano si no fuera porque pretende restaurar, con argumentos racionalistas, la misma “mentira mítica” que fundamenta el orden sagrado que Hobbes traslada al espacio político. En esta mentira mítica se manifiesta de nuevo la esperanza de la comunidad intramundana en restaurar una convivencia basada en la violencia encauzada unánimemente hacia una cierta dirección. Voegelin interpreta este movimiento también a su manera, identificando en el legado hobbessiano una raíz que ha producido abundantes frutos en los movimientos políticos gnóstico-modernos de masas:

El “mito” se crea de manera consciente para vincular emotivamente a las masas e instalarlas en el estado, políticamente eficaz, de la esperanza de salvación. Pero como el mito no puede legitimarse en virtud de una revelación supramundana ni tampoco resistir a la crítica científica, lo que se hace es desarrollar, ya en una segunda fase, un nuevo concepto de verdad, el concepto de lo que Rosenberg da en llamar “verdad orgánica”. Atisbos de este planteamiento aparecen ya en Hobbes, cuando sostiene que una doctrina que perturba la unidad y la paz de la Commonwealth no puede ser verdadera. Ahora, en cambio, la teoría se desarrolla hasta dar lugar a la idea de que es verdadero lo que beneficia a la comunidad nacional intramundana cerrada en términos orgánicos. Conocimiento y arte, mito y moral son verdaderos cuando están al servicio del pueblo articulado en términos raciales: “de él parten y a él retornan. Y el criterio decisivo para todos ellos es si incrementan o no la forma y el valor interno de ese pueblo-raza, si producen un desarrollo de sus valores, si le confieren o no una mayor fuerza vital⁷⁷⁷.

El mito político moderno es, a diferencia de los mitos arcaicos, abiertamente consciente de la mentira. De ahí la necesidad de enmascarar esta mitología con los argumentos pseudoracionalistas característicos de las ideologías que los acompañan. Este recurso racionalista explica, en gran parte, su congénita incapacidad para producir los mismos efectos que en el espacio sagrado. De ahí la necesidad de ampliar las posibilidades de la violencia y de la mentira. Recursos que, pese a todo, se revelarán ineficaces puesto que insuficientes para restaurar una *méconnaissance* atacada en su propio núcleo por la

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p.60.

Revelación cristiana.

En este sentido, Voegelin ha señalado que el regreso del logos violento de las comunidades intra mundanas se manifiesta en el totalitarismo moderno y en sus técnicas características de propaganda (un tipo de mentira mítica que cuenta con el respaldo de la técnica y la ciencia modernas):

Si lo verdadero se define como lo que beneficia a la comunidad, de ahí se sigue que los medios capaces de imponer los mitos beneficiosos para la comunidad no son sólo correctos en sentido técnico, sino también lícitos e incluso obligatorios desde la perspectiva de la religión comunitaria. Esto permite desarrollar la técnica de la propaganda mítica hasta cotas tan altas como las alcanzadas en la actualidad, sin que el hecho mismo de que se trata de propaganda venga a destruir su propia finalidad. Los conocimientos aportados por la psicología profunda sobre la vida pulsional del individuo y de la masa pueden aprovecharse técnicamente sin que este recurso al ámbito pulsional suscite rechazo alguno. De la misma manera que la crítica de las ideologías no ha conducido a la destrucción de la fe en una revelación intramundana, tampoco el conocimiento de los fundamentos pulsionales de la conducta ha conducido a la racionalización de la personalidad; antes al contrario, ha servido para descubrir que el odio es más fuerte que el amor y que, por ello, la desinhibición de las pulsiones agresivas y la construcción de una actitud de odio son los medios apropiados para la realización de los fines comunitarios⁷⁷⁸.

La unanimidad política moderna recoge así la esencia misma de las religiones arcaicas practicadas por las comunidades intramundanas descritas en la obra de Voegelin.

Pero cuando la entidad colectiva intramundana ocupa el lugar de Dios, la persona se convierte en miembro al servicio del contenido mundano sacralizado, esto es, deviene instrumento, como ya Kant observaba (todavía) con “extrañamiento”. El problema de su modo de vida, de su existencia física y espiritual sólo resulta importante en relación con la existencia de la comunidad a la que pertenece, constituida en *ens realissimum*. Al adoptar una actitud de religiosidad intra mundana, el hombre acepta este papel, asume su propia condición de herramienta, de elemento en el engranaje hegeliano del gran todo, y se somete voluntariamente a los medios técnicos en virtud de los cuales el colectivo realiza su inserción. El conocimiento de los contenidos mundanos, y la técnica que sobre ellos se funda, no son los medios temporales subordinados para alcanzar la meta eterna de la vida en el dios supramundano, sino la sangre que corre por las venas del propio dios intramundano: constituyen el *corpus mysticum* de

⁷⁷⁸ *Ibid*, p. 61. El autor, al igual que Girard, contrapone este modelo de religión intra mundana con el logos del amor: “La importancia de este fenómeno, su alcance como rasgo distintivo de la religiosidad intramundana, se pone especialmente de manifiesto cuando lo comparamos con un planteamiento de la relación medio-fin en términos supramundanos, como puede ser el de Ignacio de Loyola”. *Ibid*, p.61.

la colectividad y unen los miembros en la unidad del cuerpo vivo. Nadie los rechaza como crímenes contra la dignidad de la persona, tampoco son simplemente tolerados, desde el conocimiento de su necesidad en este preciso instante, antes bien, son fomentados y deseados como métodos que permiten el vínculo religioso-extático del hombre con su Dios. La producción del mito y su propaganda en la prensa y la radio, los discursos y las celebraciones comunitarias, las asambleas y los desfiles, el trabajo planificado y la muerte en combate pasan a ser las formas intramundanas de la *unio mystica*⁷⁷⁹.

La estrecha relación entre la esencia mitológica de la violencia propia de las religiones paganas y su declinación en las monarquías sagradas encuentra una plasmación deformada por la modernidad en las religiones políticas modernas y, más particularmente, en la idea de caudillaje que las impregna:

Pero ese estatus no es igual para todos. En algunos hombres, los menos, el espíritu del pueblo habita con más intensidad; en otros, la mayoría, su presencia es más débil; pero sólo en uno se expresa completamente: el caudillo (*Führer*): “El caudillo está enteramente poseído por la idea, que actúa a través de él. Pero él es también quien es capaz de dar a esta idea su forma viva. En él se realiza el espíritu del pueblo y se conforma la voluntad del pueblo; en él, el pueblo extendido a lo largo de las generaciones y, por ello, nunca concretamente dado en su totalidad, alcanza su manifestación visible. El es el representante del pueblo”, escribe un teórico alemán. El caudillo es la instancia en la que el espíritu del pueblo irrumpe en la realidad histórica; el Dios intramundano habla al caudillo como el supramundano habló a Abraham, y el líder transforma la palabra divina en mandamiento para el círculo restringido de sus discípulos y para el pueblo.[...] En la simbología intramundana, caudillo y pueblo se vinculan mutuamente en la entidad sacral, que habita tanto en el uno como en el otro. El Dios no está afuera, sino que habita dentro de los propios hombres. Y sería posible, por tanto, que el espíritu del pueblo se expresará también en la voluntad del pueblo, esto es, que la voz del pueblo se hiciera voz de Dios. [...] Pero, por otro lado, rechazan que el pueblo pueda intervenir en la determinación de la voluntad política -cosa que ocurre nuevamente con especial claridad en la teoría alemana, donde el caudillo es el único portador de la voluntad del pueblo -. En su doctrina del plebiscito se rechaza enérgicamente la idea de que la votación sea un acto de expresión de la voluntad del pueblo. La votación tiene como objetivo mostrar y reforzar, de cara al exterior, la concordancia entre la voluntad del pueblo objetivamente encarnada en el caudillo y la convicción subjetiva de quienes forman parte del pueblo. La votación es profesión de fe en el caudillo, no manifestación de una voluntad propia. Así pues, si el plebiscito no confirma la voluntad del caudillo, éste no tiene por qué retroceder ante la voluntad del pueblo, pues dicha negativa no es la voluntad objetiva del pueblo, sino expresión de arbitrariedad subjetiva. Con esta construcción, la simbología se aproxima fuertemente a la egipcia: el Dios sólo habla al caudillo; el pueblo conoce la voluntad del Dios sólo gracias a la mediación del

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p.62.

caudillo⁷⁸⁰.

Este breve recorrido dirigido a reflejar las sintonías entre los respectivos planteamientos de dos pensadores políticos de la talla de Eric Voegelin y Julien Freund, y el paradigma mimético girardiano nos permite concluir destacando la capacidad de dicho paradigma para expresar la realidad esencial de lo político, tanto en su dimensión estructural permanente como en la dinámica que orienta su variabilidad histórica. El mimetismo, como hilo de Ariadna antropológico, se presenta así como una llave imprescindible para la exploración heurística de una verdadera “ciencia de lo político”. La llave que abre la puerta no es un argumento para negar la novedad de lo que se encuentra tras ella. Del mismo modo, la antropología mimética se “abre” al espacio de lo sagrado por mediación de la violencia mimética. El mundo que “brota” tras esta experiencia fundacional y traumática “origina” a su vez el ámbito político. La antropología mimética cuenta así con las credenciales necesarias para presentarse como Esencia de la esencia de lo político, sin que por ello esta esencia de lo político carezca de la legitimidad para reclamar para sí una ciencia propia ni que esta ciencia tenga que ser, forzosamente, una simple filial de la Ciencia mimética del hombre.

Se analizarán en el capítulo siguiente las claves para entender la transición entre el espacio sagrado y su declinación política, contrastando las aportaciones de autorizados estudiosos del tema con las aportaciones girardianas a esta problemática. ¿Qué tipo de transformación explica el salto que ha inaugurado el ámbito de este nuevo microcosmos humano llamado “lo político”? ¿En qué medida el paradigma mimético y su teoría sacrificial ayudan a despejar el entendimiento de este proceso capital? Si lo político nace de lo sagrado, ¿puede su nacimiento provocar asimismo un movimiento paralelo de desacralización en la medida en que lo divino se encarna en una voluntad humana, como sucede en el caso ejemplar de las realezas sagradas? ¿En qué medida este proceso de desacralización alumbró la emancipación de lo político como categoría y esencia autónoma? Y por otro lado, ¿no se

⁷⁸⁰ *Ibid.*, pp.63-64. Voegelin ofrece una sobrecogedora muestra de religiosidad arcaico-moderna en forma de violencia mística en Los cantos del imperio de Gerhard Schumann: “El poema titulado ‘La acción’ muestra los grados de agitación que conducen a la acción, hasta alcanzar distensión final. Lo que da sentido a la acción no es la victoria, sino la propia acción. El dolor que se le inflige al enemigo revierte sobre el alma del agente: ‘Y cuando golpeas, das en tu propio corazón’. El amigo debe ser aniquilado lo mismo que el enemigo, hasta la soledad total. En la acción, en la acción malvada, aniquiladora, el agente se golpea a sí mismo hasta alcanzar la extinción del propio deseo y la propia voluntad. La acción desnuda, carente de finalidad, la rabia y el encarnizamiento con uno mismo, son actos de autodisolución mística y de comunión con el mundo, hasta alcanzar la distensión en la orgía de sangre: ‘La acción fue buena, si la has teñido de rojo’ ”. *Ibid.*, p. 67.

emparenta acaso en cierta forma esta desacralización que supone el nacimiento de lo político con la posterior y superior desacralización característica de la Revelación cristiana analizada por Girard?

Gauchet-Girard (el debate que no tuvo lugar) : De lo sagrado a lo político

Con la intención de profundizar en las problemáticas relaciones entre el universo sagrado arcaico y la “novedad” del surgimiento del espacio político (entendido también como actualización y materialización de la potencia antropológica contenida en la naturaleza humana), se abordará a continuación el pensamiento de uno de los pensadores franceses de mayor influencia en los últimos cincuenta años, contemporáneo de René Girard y estudioso de temáticas muy cercanas a la suya. El pensamiento de Marcel Gauchet, a través de su genealogía de las instituciones y estructuras políticas, se propone precisamente aislar y redefinir la esencia de eso que define a lo moderno. Mediante esta redefinición, su pensamiento adquiere simultáneamente dimensión de filosofía política. Con *El desencantamiento del mundo*, Gauchet se proponía estudiar, en una perspectiva toquevilliana, la ascendencia histórica de la condición democrática moderna. Para acometer tal empresa, este historiador y sociólogo de las formas políticas se centró especialmente en el concepto de “salida de la religión” que, en su obra, se atribuye fundamentalmente al impacto histórico del cristianismo. Dicha salida de la religión realizada por el cristianismo coincide también con la apropiación por parte del hombre de las funciones religiosas arcaicas. Además de por la asunción de la condición histórica del hombre, la apropiación religiosa se manifiesta especialmente mediante la innovación política consistente en asumir el pleno poder sobre su propio devenir. De este modo, la reincorporación de la “exterioridad religiosa” en la condición política autónoma de lo humano se presenta como paradigma hermenéutico de las siempre problemáticas relaciones entre el espacio religioso y la novedad política surgida de él, con un alcance que va más allá de la fase primitiva de la humanidad, desplegando también sus efectos en la modernidad democrática e igualitaria.

Así pues, el pensamiento de Gauchet ofrece un catálogo de interpretaciones que podrían permitir un contraste adecuado de las tesis de Girard sobre cuestiones tratadas en su obra y que son, en gran medida, paralelas a las de Gauchet. Lo curioso precisamente es que los dos autores, a pesar de la contemporaneidad de sus respectivas obras, no hayan propiciado

el debate necesario para aclarar la convergencia o divergencia de ambas perspectivas⁷⁸¹. La perplejidad derivada de este no-encuentro (que no desencuentro) ha hecho también interrogarse a Camille Tarot en su monumental obra, recientemente publicada, sobre la historia de las teorías antropológicas, sociológicas y etnológicas⁷⁸². El propósito de Tarot en uno de sus capítulos es precisamente restablecer ese diálogo: “Gauchet-Girard: le debat qui n’a pas eu lieu”.

Sin embargo, antes de abordar a los análisis contenidos en la obra de Tarot, se debe hacer mención de lo que el propio Gauchet ha manifestado recientemente en una entrevista concedida a la revista PHILLIT sobre la obra de Girard y las posibles convergencias entre sus planteamientos respectivos.

PHILLIT: ¿Cómo se articula su pensamiento con el de René Girard? Por un lado, el cristianismo entendido como la religión que sale de la sacralidad arcaica, fundado en la violencia (la designación del chivo expiatorio funda un orden sagrado) y, por el otro, el cristianismo entendido como la religión de la salida de la religión, que abre la vía al desencantamiento.

Marcel Gauchet: Pienso que no nos articulamos. Hay cosas que se solapan, hay muchos análisis interesantes en Girard. Pero su visión del mecanismo universal y del deseo mimético me dejan perplejo. No esclarecen nada sobre las cosas que busco comprender y me parecen bastante triviales. Esta idea del chivo expiatorio que nos sacan cotidianamente me convence muy poco. Me adhiero, sin embargo, a su diagnóstico sobre el hecho de que el cristianismo representa una ruptura en relación con la sacralidad arcaica pero hago una lectura completamente diferente en el detalle⁷⁸³.

Así pues, en la interpretación de Gauchet, a pesar de las temáticas convergentes y del papel capital atribuido al cristianismo en los dos casos, la obra de Girard, y en particular su insistencia en la función central del mecanismo del chivo expiatorio, parecen alejarse de su propia perspectiva. ¿Pero es esto completamente cierto? ¿En qué consisten concretamente esa

⁷⁸¹ No es la primera vez que sucede. También existió un “autismo” de Lévi Strauss en relación a la obra de Girard. Muchos de estos “silencios” (tan “miméticos” por otro lado) son mucho más explícitos que los inexistentes debates que eventualmente pudieran haber surgido.

⁷⁸² C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, La Découverte, Paris, 2008. Tarot expresa explícitamente su perplejidad por la ausencia de este debate a pesar de proximidad temática entre los dos autores: “Que estructuralistas ortodoxos hayan ignorado a Girard o lo hayan tratado como intruso o como incompetente, se comprende tanto mejor cuanto que les había tomado como objetivos o porque no era etnólogo. Pero el silencio de Gauchet sobre Girard, que nunca tiene derecho a una mención, no deja de ser más llamativo y, a mi entender, lamentable. ¡No es por falta de tiempo! Entre 1972 (*La violencia y lo sagrado*), 1977 (*La Dette de sens*) y 1985 (*El desencantamiento del mundo*) pasan cinco, y 13 años”(lo simbólico y lo sagrado, 624)”. *Ibid*, p.624.

⁷⁸³ M. Giroux, “Entretien avec Marcel Gauchet: ‘Le monde moderne est sous le signe de l’ignorance’”, *Phillit*, 9 octobre 2014. (<http://phillit.fr/2014/10/09/entretien-avec-marcel-gauchet-le-monde-moderne-est-sous-le-signe->

“cantidad de cosas” en las que sus análisis “se solapan” (se recouperent)? Ciertamente, no se trata sólo de análisis parcialmente coincidentes. La convergencia abarca también la ambición programática que ambos autores han querido imprimir a sus respectivas obras. Tarot lo expone de forma sintética:

Coinciden sin embargo en varios puntos esenciales: se puede y se debe hablar de la religión, el fenómeno religioso es completamente idéntico en su fondo, disfruta de una muy larga duración, el relativismo postestructuralista y puramente diferencialista debe ser rechazado, la tradición judeocristiana ha tenido un papel desacralizante, Occidente tiene ciertos rasgos específicos. Cuando Girard deplora que el interés de los antropólogos por las culturas individuales y por tanto las diferencias les conduzcan demasiado a menudo hoy “a renunciar a las grandes cuestiones teóricas que presuponen la unidad del hombre”, cuando preconiza a la gran tradición de la antropología que “creía que más allá de los cultos arcaicos todos diferentes los unos de los otros, había un enigma de lo religioso como tal, cuya solución no tardaría mucho”⁷⁸⁴, que no hay que desacreditar las grandes cuestiones y que la investigación está amenazada no por las ambiciones excesivas sino por “la burocratización y la provincialización de una investigación cada vez más limitada a lo local y a lo particular”, su programa coincide con el de Gauchet⁷⁸⁵.

El espacio de sus divergencias no es menos significativo. Y los resultados respectivos de estas dos ambiciones paralelas no parecen coincidir en muchos puntos:

Pero las oposiciones son más numerosas. Girard presenta su sistema como científico, pero está vinculado a una apologética cristiana que Gauchet recusa. En Girard también hemos salido de la religión en la medida en que los viejos mecanismos religiosos del pasado no pueden funcionar ya, pero esto nos deja desnudos ante ciertas formas de violencia. Girard es por tanto menos optimista que Gauchet (sobre todo el de 1985) en relación con el destino de una sociedad salida de la religión, porque no es tan decididamente moderno como Gauchet. Esto se lee incluso en su cultura. Girard es hermenéuta, relee a clásicos que tienen valor fundador de civilizaciones. Gauchet es sociólogo y filósofo. Un conflicto de método les opone y tiene sus consecuencias sobre el objeto. El idealismo de Gauchet se opone al realismo de Girard, que debe parecerle precrítico⁷⁸⁶.

A partir de aquí, se ahondará en el prometedor análisis comparativo de las obras de los dos autores, y más particularmente, de las luces que este debate pudiera aportar a la cuestión de la transición entre el espacio sagrado y el “nacimiento” de lo político. Se centrará, en

de-lignorance/). Consultado el 3 de mayo de 2015.

⁷⁸⁴ R. Girard, *Le Sacrifice*, BNF, Paris, 2003, p.11.

⁷⁸⁵ C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion, op.cit.*, pp. 624 -625.

⁷⁸⁶ *Idem.*

primer lugar, en el planteamiento de Marcel Gauchet tal y como se ha expresado en su obra más célebre, *El desencantamiento del mundo*. En ella, expresa Gauchet la relevancia del túnel sagrado-político para entender los efectos producidos en el espacio político moderno. El punto de partida consiste en la asunción de la paradójica identidad y, al mismo tiempo, discontinuidad entre las sociedades arcaicas y las “modernas”. Según el sociólogo francés, lo político “asume”, en un acontecimiento histórico que representa el mayor punto de inflexión, una función hasta ese momento exclusiva del patrimonio de la exterioridad sagrada:

Es necesario penetrar en la identidad que nos une a estas sociedades como es simultáneamente necesario perseverar en concebirlas en función de la discontinuidad decisiva que nos separa de ellas, y que durante tanto tiempo las ha ordenado del lado de lo otro: la manifestación patente de la separación es la ausencia de Estado y el secreto de la identidad es el papel de la religión. En efecto, a partir del momento en que discernimos que lo religioso ocupa todo el sitio, una vez comprendido el que corresponderá en lo sucesivo al Estado, tenemos el principio que las diferencia y las identifica a la vez⁷⁸⁷.

Dejando de lado la confusión gauchetiana entre lo político y el Estado⁷⁸⁸, lo decisivo es que se entienda que el papel y función que ocupaba lo sagrado (como un Todo de lo humano) pase a ser, en un momento dado, ocupado por lo político. De esta idea central surge la respuesta esencial, según Gauchet, a la cuestión capital de la identidad y discontinuidad entre la religión y lo político. No parece, a este respecto, que el planteamiento se desvíe mucho de los presupuestos girardianos. Antes al contrario, para Gauchet el aserto girardiano que afirma que “la humanidad es hija de lo religioso” parece confirmarse. Esto explicaría las semejanzas y convergencias que, de forma intuitiva, se perciben entre la religión y lo político. Ahora bien, estas semejanzas no deben minusvalorar la determinante aparición de un “nuevo universo” que, si bien bebe de su origen religioso fundacional, también se desmarca de modo determinante de él.

Son semejantes en el hecho de que su organización más profunda procede de una distribución de los mismos elementos y de las mismas dimensiones que las nuestras. Y esto porque la opción religiosa prevalece completamente y porque su omnipotencia exclusiva rechaza y oculta lo que ha ocurrido y lo que se ha puesto en juego -cada vez más para nosotros- a través del poder separado. Desde este punto

⁷⁸⁷ M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una Historia política de la religión*, Trotta, Madrid, 2005, p.16.

⁷⁸⁸ En este punto, Gauchet incurre en el error ya mencionado por Carl Schmitt de asociar lo político con la manifestación del Estado como forma política. Cuando Gauchet habla del Estado se refiere a lo político.

de vista, la emergencia del Estado aparece claramente como el acontecimiento mayor de la historia humana.[...] Corresponde a un gigantesco cambio de las articulaciones constitutivas del establecimiento humano, a una transformación en el sentido estricto del término: todos los elementos del dispositivo anterior se encuentran en el dispositivo siguiente, repartidos y ligados de otro modo. Con la excepción de que la redistribución lógica implica inmensos efectos prácticos. La equivalencia formal de los dos sistemas, de una parte y de otra de la cesura “catastrófica” que los separa, no impide la inconmensurabilidad de sus encarnaciones en lo real. El salto es seísmo que trae consigo la inclinación hacia un nuevo universo material y espiritual. Ahí comienzan propiamente nuestros 5000 años de historia-crecimiento, de brevedad irrisoria y de rapidez estupefaciente, a la vista de la inimaginable duración sobre cuyo fondo se erigen. Sin duda, decenas de milenios de religión contra la política; 50 siglos de política contra la religión, para llegar a su extenuación en regla y a la reabsorción del legado más pesado y más obsesivo de nuestro lejano pasado. Esto da la medida del desgarró que acabamos de vivir y del que apenas empezamos a reponernos⁷⁸⁹.

Estas líneas son muy importantes para constituir un marco comparativo con el análisis de Girard. Sin duda, la idea de la transferencia de la religión a la política se materializa también de modo significativo en el análisis girardiano. Sin embargo, parece que en la obra de Girard este “salto” obedece más bien a un “accidente” del mecanismo característico del chivo expiatorio (a saber, el hecho de que la víctima propiciatoria haya sido, en última instancia, indultada y, como consecuencia de ello, divinizada). ¿Pero acaso se puede ignorar el acento convergente gaucheto-girardiano de ese salto cualitativo entre lo religioso y lo político? Ciertamente, Girard no ha podido o sabido entender la magna dimensión de este acontecimiento. Pero Gauchet sí lo ha hecho. Y seguramente ha sabido también ver mucho mejor que Girard la continuidad entre este momento político desacralizador y el Acontecimiento desacralizador cristiano que lo prolongará y asentará de manera decisiva. De ahí el interés de esta comparación. Parece como si lo que Gauchet fue capaz de entender y destacar (el acontecimiento de la irrupción de lo político), Girard no haya sabido reconocerlo en su justa dimensión. Y sin embargo, Girard ha entendido de forma mucho mejor la razón que explica esa emergencia, aparentemente tan abrupta. Porque, en efecto, ¿cómo se puede explicar de forma razonable este salto? Gauchet se refiere a la omnipotencia de la religión que “rechaza y oculta lo que ha ocurrido”. ¿Qué quiere decir esta “ocultación”? ¿Acaso no es casi obligatorio trasladarla a lo que, en sentido girardiano, podría ser entendido como el mecanismo del chivo expiatorio ocultado por la *méconnaissance*?

⁷⁸⁹ M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una Historia política de la religión*, op.cit., p. 17.

Ahora bien, queda por explicar en qué consiste exactamente eso que Gauchet llama los miles de años de “religión contra la política” frente a los sólo 5000 años de “política contra la religión”. ¿Cuál es el sentido de esa oposición? ¿Cómo puede hablarse de una oposición si la función delimitada posteriormente por la política engrosaba las funciones mismas de lo religioso en la tan larga etapa primitiva de la humanidad? ¿Si lo religioso ocupaba todo el espacio, se puede hablar en esa infancia de la humanidad de un papel genuinamente político o sólo de una función política absorbida por lo religioso?

El poder de los hombres sobre los hombres ocupó una parte del lugar de la gobernación exclusiva de la religión. Pues se ve cómo en un sistema de la exterioridad del pasado legislador no hay igualmente lugar para la política entendida como acción de la sociedad sobre sí misma, a través de un poder separado, ocupada como está por el reino de lo original y de lo habitual. Nadie de los presentes-vivos posee buenas razones para invocar una conexión privilegiada con el fundamento invisible, que no necesita a nadie para imponerse uniformemente. Por lo demás, esto no anula la función política: la encierra en estrechos límites. También es esta organización de la obediencia por la desposesión, y no por la imposición, la que da cuenta del modo como pueden ser concebidos y recitados los orígenes, la cosa del mundo más difícil de penetrar por nosotros, tan a contrapelo de nuestros hábitos de pensamiento: una explicación que excluye pasar al lado de lo que es explicado, es decir, de lo que nosotros llamamos comprender. Para nosotros, pensar es apropiarse, identificarse. En el universo del mito es recibir, es poner en el acto de pensamiento la separación del principio de aquello que se piensa. Y es todo el dispositivo social el que poco a poco se ordena en función de esta articulación central que subordina el presente al pasado puro⁷⁹⁰.

En este análisis, sobresalen varios aspectos de indudable “eco girardiano”. En primer lugar, la referencia a un universo mítico que delimitaba también la psicología profunda de lo humano. Una psicología completamente alejada de la predisposición filosófica y científica del “comprender”. Este “comprender” se relaciona con la emergencia de una “razón” que Gauchet vincula con ese movimiento de “apropiación” de aquello que, en el universo religioso arcaico, quedaba completamente separado de la posibilidad de encajar en cualquier objeto humano de conocimiento (en tanto que objeto asequible al dominio racional del hombre). Por tanto, la clave del universo mitológico pre-político y pre-racional consiste en esta máxima “dependencia” humana que se expresa en la experiencia de la “desposesión religiosa”. Lo interesante es que el momento de emergencia de lo político coincide asimismo, para Gauchet, con el momento de emergencia de lo racional. Hay en ello una plena sintonía

⁷⁹⁰ M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una Historia política de la religión*, op.cit., p. 22.

con la evocación aristotélica del hombre como animal racional y político. En Grecia, la filosofía es efectivamente indisociable de la reflexión sobre la condición política del hombre. Esta condición requería lo que Gauchet llama la existencia de un “poder separado” para una acción política “entendida como acción de la sociedad sobre sí misma”, esto es, como una acción en la que se manifiesta la plena apropiación del hombre de un destino que, hasta entonces, “dependía” totalmente de una “exterioridad legislativa” que “gobernaba exclusivamente” a los hombres. En esta etapa de exterioridad legislativa no había por tanto lugar ni para la política ni para la razón. Ni lo había ni podía haberlo.

Se entiende así mejor en qué consisten estos milenios de “religión contra la política”. De acuerdo con la formulación de Gauchet, no se trata de que las funciones políticas del gobierno no existieran propiamente sino de que quedaban “encerradas en estrechos límites”, . Límites establecidos por el espacio sagrado que, de hecho, no existían para este espacio puesto que lo religioso-político ocupaba todo el plano de lo divino y humano. Estamos ante una humanidad enteramente “poseída” por lo sagrado, esto es, “desposeída de sí misma”, y en este sentido, incapaz de “actualizar” la condición racional y política del hombre que, pese a todo, constituye, en potencia, su naturaleza más profunda. Los hombres son “gobernados desde fuera”, a partir de una exterioridad fundante que elimina cualquier posible escisión entre pasado (originario y permanente) y la circularidad de un presente eternamente remitido a dicho pasado⁷⁹¹. De hecho, la apertura de un tiempo lineal (que ya sugiere una forma de acercamiento a un concepto histórico de la temporalidad) se presenta ya de forma embrionaria en la “liberación del espacio político” en que consiste la “apropiación humana” de su propio

⁷⁹¹ “La religión en estado puro se recoge en esa división de los tiempos, que sitúa al presente en absoluta dependencia respecto al pasado mítico y que garantiza la inmutable fidelidad del conjunto de las actividades humanas a su verdad inaugural, al mismo tiempo que firma la desposesión sin apelación de los actores humanos frente a lo que confiere materialidad y sentido a los hechos y gestos de su existencia. Co-presencia en el origen y disyunción del momento originario; conformidad exacta, constante, con lo que fue de una vez por todas fundado, y separación del fundamento: en la articulación de este conservadurismo radical tenemos a la vez la clave de la relación de la religión con la sociedad y el secreto de la naturaleza de lo religioso”. (M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una Historia política de la religión*, op.cit., p.38). “Así, desde cualquier parte, nos vemos conducidos a la decisión central de *permanencia* de costumbres y de *dependencia* sagrada en la que reside la esencia primordial de lo religioso. Lo que da sentido a la existencia, lo que dirige nuestros gestos, lo que sostiene nuestras costumbres, no proviene de nosotros, sino de *antes*, y no de hombres como nosotros, sino de seres de otra naturaleza, cuya diferencia y cuyo carácter sagrado consisten, sobre todo, en que fueron creadores, mientras que desde entonces sólo ha habido seguidores; no hay nada en lo que es que no tuviera fijados su lugar y su destino en estos tiempos de advenio a los que ha sucedido nuestro tiempo de repetición; y, consecuentemente, nada en lo establecido que no esté llamado a ser reconducido a través del relevo sucesivo de las generaciones. En resumen, *el afuera como fuente y lo inmutable como regla*: éste es verdaderamente el núcleo duro de las actitudes y del pensamiento religioso tomados como fenómeno

destino. En el espacio de la “religión salvaje” el gobierno del “pasado legislador” “organiza la obediencia”, dice Gauchet, por la “desposesión”, no por la “imposición”. Esta imposición de la obediencia se presenta así como el corolario de la apropiación política que irrumpe de forma novedosa en el universo de la religión salvaje.

Ahora bien, ¿en qué consiste concretamente esta “apropiación política”? ¿Acaso no es, de hecho, la apropiación humana de un fundamento divino que hasta entonces se situaba completamente fuera de su alcance? ¿Qué es lo que puede explicar semejante revolución de las relaciones entre el hombre “desposeído de sí” y lo totalmente Otro, “dueño y señor del Todo”? Empecemos por analizar los efectos, según Gauchet, de esta irrupción política para intentar establecer, a partir de ellos, la reconstrucción de la secuencia que nos ha dirigido a este nuevo universo. Entre estos efectos se encuentran

(...)la separación rigurosa de los individuos del presente respecto al tiempo instaurador, la cual ordena de parte a parte su manera de hacer, es la firme garantía de que ninguno de ellos pueda pretender hablar en nombre de la norma sagrada; que pueda esgrimir relaciones privilegiadas con el fundamento divino para decretar su ley, o arrogarse el monopolio del principio del orden colectivo.

Esta nueva situación de “separación” en relación con el orden sagrado primitivo abre un nuevo escenario en el que los hombres empiezan a asumir un cierto “control” sobre su propia estructura social. Se entiende mejor esta nueva situación destacando el contraste en relación con la estructura religioso-política precedente. En ella se manifiesta una clara “delimitación” del poder de lo humano en el gobierno, que se entenderá como un mero representante pasivo de fuerzas invisibles que no pueden ser controladas por el hombre de las sociedades arcaico-primitivas. Este universo religioso-político se traduce así más exactamente como el espacio de la “política contenida en la religión primitiva”. A partir de esta noción, Gauchet se remite directamente a Pierre Clastres y a su fórmula de “sociedad contra el Estado”, esto es, de una sociedad arcaica que prescinde enteramente de esa fuerza humana impositiva y autónoma que sólo puede aparecer tras la superación de la desposesión religiosa en que está inmerso el hombre primitivo.

Así, desde el punto de vista de la política contenida en la religión primitiva, cobra todo su sentido la

noción introducida por Pierre Clastres de sociedad contra el Estado⁷⁹². Prestemos atención a la expresión: una sociedad en que la sustracción religiosa del principio instaurador previene y desarma la separación de una autoridad legitimante y coercitiva. Por otra parte, se sobreentiende que lleva en sí misma, a título de virtualidad estructural, semejante escisión política y que esta virtualidad está en la raíz de la reflexividad impersonal operativa en la elección religiosa que la neutraliza y la encubre⁷⁹³.

La posibilidad o imposibilidad de la “escisión de un poder” aparece así como la prueba más consistente de la apertura a este nuevo “Tiempo-eje” (por emplear la expresión de Luis Díez del Corral) que se inicia como consecuencia de la liberación de lo político. Interesa también especialmente la alusión gauchetiana a que la estructura religiosa primitiva “lleva en sí misma” esta “escisión política”, lo cual debe entenderse, en otro términos, como confirmación de la condición política del hombre como “potencia”, de la que hablaba Javier Conde. Esta idea merece ser retomada en este momento para subrayar la relevancia teórica de una condición prepolítica del hombre, que aquí reaparece en el universo de esta “política contenida en la religión” postulada por Gauchet, gracias a la cual se expresa en toda su amplitud la realidad de una “sociedad contra el Estado” en el sentido de Clastres. ¿Pero a qué se refiere Gauchet con la expresión “reflexividad impersonal operativa en la elección religiosa” que “neutraliza y encubre” la escisión política? ¿Es esta “impersonalidad” una forma elíptica de aludir a un proceso social oscuro que se pierde en los confines del origen mismo de la cultura? Pero si ese proceso es tan oscuro para imputarlo a alguna responsabilidad personal delimitada, ¿por qué se insiste en hablar de una “elección religiosa” como si las sociedades hubieran decidido libre y voluntariamente adentrarse en el reino de una oscuridad religiosa que, paradójicamente, iba arrebatarse a los hombres la plena posesión de sí mismos?⁷⁹⁴

⁷⁹² P. Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris, 1974. Existe traducción española: *La sociedad contra el Estado*, Monteávila, Caracas, 1981.

⁷⁹³ M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una Historia política de la religión*, op.cit., pp.38-39.

⁷⁹⁴ Quizá, se están adelantando aquí demasiadas insinuaciones. Gauchet habla de una “impersonalidad” capaz de “elegir”. Ciertamente es impersonal el proceso colectivo de la violencia mimética. Pero esa violencia no ha “elegido” nada. El propio Tarot señala en cierto momento, en relación con el exceso de peso atribuido por Gauchet a esa presunta “virtualidad”: “Sólo la hipótesis girardiana hace emerger la verdad concreta y dramática de este texto. El elemento constitutivo de lo social está en efecto en una escisión en relación consigo mismo, pero violenta. La sociedad dice tener ahí su fundamento. De esta escisión y de este fundamento, la religión es, a la vez, la expresión y la neutralización, al menos intenta serlo. Conjura el despliegue espontáneo o al menos lo intenta. Pero esta secesión es todo salvo virtual, puede regresar, y sin advertirlo demasiado; antes de ser un peligro virtual, ha sido un peligro real y los mitos lo cuentan. Este peligro, son los efectos de la violencia mimética interna del grupo y la secesión fundadora es en efecto la expulsión o la exclusión al menos de uno de sus miembros”. (C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, op.cit., p.629). Un baño de “realismo sociológico girardiano” permite ubicar las hipótesis gauchetianas en las mejores coordenadas para un entendimiento cabal del proceso descrito.

Pero antes de despejar estas cuestiones, debe centrarse el foco analítico en la “emergencia” de este poder (que Gauchet llamará Estado, con ese vicio cronocéntrico antes denunciado) puesto que, a lo que parece, en él reside la causa eficiente de esta actualización de la “potencia política” contenida (por no decir “reprimida”) en el espacio arcaico-primitivo, en los límites de la religión. La liberación de este espacio político “secuestrado” por la religión coincide, por consiguiente, con la “emergencia” de este “Estado”. A esta cuestión dedicó Gauchet importantes esfuerzos analíticos en *El desencantamiento del mundo*.

El grueso de este libro está consagrado al análisis del principio y de las vías de ese proceso de desplazamiento y de refundación. En un primer momento, su vector axial es la acción del Estado, cuya emergencia hay que concebir como la primera revolución religiosa de la historia, revolución que de hecho conlleva en sus flancos una segunda, ésta propiamente espiritual. Corresponde a una redistribución práctica de los términos del dispositivo inicial, cuyo punto focal es la encarnación de lo separado entre los hombres. Lo que primitivamente estaba excluido es ahora realizado: la ley fundadora tiene sus representantes, sus administradores y sus intérpretes en el seno de la sociedad. En lo sucesivo, la clave de bóveda de la organización colectiva será esta instancia, por un lado, asociada con el invisible legislador y, por otro, opuesta al común de los mortales, ante los que tienen la responsabilidad de imponer los mandamientos y la regla. De ello resulta una situación estructuralmente subversiva para la vida religiosa: la idea de lo divino es en lo sucesivo sometida al efecto retroactivo de la acción política. Todos los grandes desarrollos espirituales e intelectuales ulteriores salen del crisol constituido por la contradicción en acto de las representaciones heredadas del fundamento, en nombre del cual se ejerce la dominación, y las formas efectivas que reviste su ejercicio⁷⁹⁵.

Detengámonos en este texto, tan rico en matices. Gauchet sintetiza de modo particularmente claro la radical innovación que supone la “escisión política” que surge como consecuencia de la “apropiación” de lo humano, hasta entonces “desposeído” por la dimensión religiosa. La “emergencia del Estado” aparece nada menos que como la “primera revolución religiosa de la Historia”. Pero dicha revolución no se describe de un modo tan abrupto como el término “revolución” podría sugerir. De hecho, el análisis de Gauchet plantea una especie de transición necesaria entre la plena desposesión religiosa de lo humano-primitivo y la plena materialización de la escisión política. Con esto se sugiere, una vez más, la pertinencia de la pregunta antes planteada, a saber: ¿Qué es lo que puede explicar semejante revolución de las relaciones entre el hombre “desposeído de sí” y lo totalmente

⁷⁹⁵ M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una Historia política de la religión*, op.cit., pp.22-23.

Otro que era, hasta ese momento, dueño y señor del Todo? Gauchet define de algún modo esta “situación intermedia”. Habla de que “la idea de lo divino es en lo sucesivo sometida al efecto retroactivo de la acción política”. En este espacio intermedio o transitorio, “la organización colectiva será esta instancia, por un lado, asociada con el invisible legislador y, por otro, opuesta al común de los mortales, ante los que tienen la responsabilidad de imponer los mandamientos y la regla”. El invisible legislador se presenta ya con una fuerza capaz de “imponer”. Pero esta “imposición” ya sugiere la presencia de un poder más cercano, concreto y directo, por mucho que pase por la mediación de lo religioso, que adquiere de este modo un rostro, por así decir, “encarnado”. Así pues, no parece muy aventurado deducir que en esta etapa transitoria lo religioso adquiere, de algún modo, voluntad humana aunque ésta no haya llegado del todo a “separarse” todavía del “invisible legislador” ni a asociarse con el “común de los mortales”. ¿Y cómo se puede explicar este escenario tan aparentemente anómalo para la imagen convencional que tenemos tanto de lo religioso como de lo político? ¿Qué figura concreta podría permitir ofrecer una hipótesis plausible de este momento de transición entre lo religioso puro y lo político puro?

Nuestra hipótesis es la siguiente: sólo la modalidad accidental de la “realeza sagrada” resultante del funcionamiento propio del mecanismo del chivo expiatorio puede explicarlo. En ella, en efecto, se produce esta inaudita simbiosis entre lo religioso totalmente Otro y lo humano, gracias precisamente a esa imagen sorprendente de una “encarnación” de lo divino en un poder representado por una voluntad humana. Para que esto sea posible ha sido preciso humanizar lo divino y divinizar lo humano. Pues bien, el rey sagrado es justamente un dios en la tierra. Y permanece en ella porque el asesinato fundador no se ha materializado completamente. Sin embargo, como ya se sabe, el proceso de divinización del chivo expiatorio sí se ha completado. Resultado: el nuevo dios no se ha proyectado en el espacio de la exterioridad religiosa y ha permanecido en el mundo de los hombres. Tenemos así representada concretamente la figura que Gauchet expone en su análisis. El “poder político” comienza a emanciparse del control divino por el hecho mismo de que un dios-hombre existe. De que su palabra y sus decisiones se entienden como manifestaciones del “invisible legislador” que gobierna comunidades todavía creyentes en una exterioridad fundante. Como dice Gauchet: “El lazo de dominación con garantía religiosa exige divinidades instaladas en el

presente, de carácter personal, y suficientemente poderosas⁷⁹⁶ [...]”. ¿Tan poderosas como para ser origen de todo Mal que amenaza a la comunidad y origen de todo Bien que restaura su armonía? ¿Tan poderosas como para ser veneno y remedio sociales a un tiempo (*pharmakos*)? El anillo mimético-girardiano parece encajar a las mil maravillas con el dedo teórico de Gauchet.

El análisis conjunto de las hipótesis planteadas por Gauchet y Girard parece así ofrecer resultados concretos. Las monarquías sagradas girardianas encarnan de este modo esa “representación religiosa personal” que Gauchet considera como elemento fundamental de la situación intermedia entre el espacio sagrado y la escisión política. Debemos entender que esta escisión se produce de forma paulatina y que el momento decisivo coincide con esta aparición de un dios en la tierra asociado a la figura del chivo expiatorio supérstite y, por tanto, sacralizado. Gauchet interpreta de forma mucho más profunda que Girard la “radical novedad” en que consiste este acontecimiento. Para el autor de *El desencantamiento del mundo*, con él se abre la vía a la irrupción de la acción política propiamente dicha, entendida como “apropiación”, esto es, “poder” del hombre sobre sí mismo (que se expresa también en su dimensión racional como superación del mito por el *logos*).

Por otro lado, y como ya se apuntó, el cristianismo para Gauchet juega un papel fundamental en el proceso de desacralización del que la liberación de lo político se presenta como uno de los principales detonantes (si no el mayor). La relevancia del cristianismo va también en sintonía con la postura de Girard. ¿Pero qué papel ha podido desempeñar en esta irrupción de lo político? ¿Ha sido acaso el cristianismo el que iniciado este movimiento o se puede entender que ha secundado esta “reapropiación de lo humano”? Para Gauchet, los dioses arcaicos son, paradójicamente, dioses que no tienen un poder excesivo en comparación con el Dios monoteísta. Mientras que los dioses primitivos están muy cerca de los hombres (tan cerca que se inmiscuyen en todos los asuntos humanos, de ahí la incapacidad para la emancipación de lo político) el Dios cristiano se “aleja” (en su majestuosa trascendencia) de los hombres, permitiendo que éstos asuman plenamente su propio destino en la tierra. Por tanto, parece existir una ley que asocia la omnipotencia de Dios con el crecimiento del poder de los hombres⁷⁹⁷. Se insinúa de este modo la célebre tesis de Gauchet: el cristianismo sería

⁷⁹⁶ *Ibid*, p.23.

⁷⁹⁷ “Es la paradoja fundamental de la historia de las religiones: el aumento de poder de los dioses, al que

“la religión de la salida de la religión”.

Referida a esta desposesión primordial, descubrimos que lo que sigue ha de ser leído en términos de reapropiación. Al hilo de lo que estamos habituados a tener por profundizaciones sucesivas de la experiencia y de la concepción de lo Otro, a lo que de hecho asistimos es a una recuperación progresiva de lo que fue, al inicio, absolutamente sustraído. Los dioses se alejan, este mundo se escinde del otro mundo, que lo determina y lo comprende, pero al mismo tiempo lo incuestionable instituido entra cada vez más en lo cuestionable, así como se afirma la influencia de los hombres sobre la organización de su propio universo. La acentuación de la diferencia divina se presenta aparejada con la ampliación del poder de los hombres sobre ellos mismos y sobre el orden al que obedecen. Cuanto más es pensado y reverenciado Dios como el completamente Otro, menos es percibido y realizado por ellos como otro aquello que gobierna la existencia de sus criaturas. Las grandes religiones son grandes momentos de cuestionamiento de lo religioso, cuando no grandes impulsos en dirección a una salida de la religión⁷⁹⁸.

El proceso es complejo y no se puede simplificar. Aún así, Gauchet emite una hipótesis que refleja la continuidad de este movimiento de apropiación de lo humano y de superación de la desposesión religiosa. En este proceso, el cristianismo juega también un papel fundamental:

No es que tratemos lo más mínimo con un proceso unívoco y lineal. Muy al contrario. Progresiones y regresiones se mezclan estrechamente sobre un fondo de extraordinaria resistencia de la reverencia original por lo inmutable establecido,[...]. [...] ,como si lo excluido por excelencia de la práctica colectiva, el cuestionamiento del principio instituyente, se convirtiera poco a poco en el centro. No perseguiremos aquí reconstruir y seguir esta evolución en su conjunto. Nos concentraremos sobre tres discontinuidades consideradas particularmente decisivas: la que corresponde a la emergencia del Estado; la constituida por la aparición de una divinidad ultramundana y de un rechazo religioso de este mundo en el curso de lo que se ha convenido en llamar, después de Karl Jaspers, la “época axial”; y la representada, en fin, por el movimiento interno del cristianismo occidental. Tres metamorfosis cruciales de lo Otro religioso. Tres desplazamientos de amplitud fundamental del punto de aplicación de lo invisible en el seno de lo visible. Tres formulaciones de la deuda de los hombres para con lo que los supera, en las que cada vez se ha puesto en juego, con completo desconocimiento de causa, una avanzada determinante en dirección al encubrimiento de ellos mismos⁷⁹⁹.

Desde esta perspectiva, se puede afianzar la hipótesis de una lógica de continuidad

no sería absurdo reducirla, no se ha hecho en detrimento de los hombres, acentuando su sujeción, sino en su provecho”. M. Gauchet, *Ibid*, p.45.

⁷⁹⁸ *Ibid*, p.50.

⁷⁹⁹ *Ibid*, pp.50-51.

entre la liberación del espacio político y la aparición del cristianismo, que convalidaría plenamente un universo religioso que reforzaría dicha liberación. Siguiendo esta línea, debería postularse también esa continuidad entre las realidades sagradas descritas por Girard y la Revelación cristiana. La realidad sagrada ocuparía así, en una hipotética síntesis gauchet-girardiana, una posición que anticiparía y prefiguraría el universo de plena apropiación humana realizado por el cristianismo. La cuestión no es baladí. Si la hipótesis fuera cierta, el planteamiento antipolítico de un cierto Girard perdería su razón de ser. La oposición entre lo político y lo cristiano, que puede adquirir en la obra de Girard cierta carta de naturaleza, perdería en el contraste con las tesis de Gauchet todo fundamento. ¿Se puede encontrar acaso gracias a este recorrido una vía de consolidación política de la obra de René Girard y, por extensión, de toda la teoría mimética?

Habría que añadir que la diferencia entre el enfoque de Girard y el de Gauchet consiste precisamente en el hecho de que, mientras que el primero considera únicamente al cristianismo como punto de inflexión de la historia humana, el segundo señala en la escisión política una especie de “Antiguo Testamento” de la Historia, que se manifestará en toda su plenitud gracias al cristianismo. Girard subraya la necesidad de una Trascendencia para producir el salto cualitativo esencial. Para Gauchet, ese salto cualitativo se produce ya en la irrupción de lo político que se expresa gracias al “nacimiento del Estado”.

Entre estas diferentes rupturas la más importante, por lo demás, es sin duda la primera. El nacimiento del Estado es el acontecimiento que parte la historia en dos y hace entrar a las sociedades humanas en una época enteramente nueva: las hace entrar precisamente en la historia, si por esto entendemos no que las hace pasar de la inmovilidad al movimiento, sino que modifica de parte a parte su relación de hecho con el cambio y, consecuentemente, su ritmo real de cambio⁸⁰⁰.

Para Gauchet, la aparición de lo político requiere de un proceso adaptativo, progresivo, aunque irreversible. Aunque los hombres permanezcan todavía en el pensamiento primitivo, la irrupción del poder humano sobre lo divino cambiará paulatinamente todo. Es en esta irrupción de lo político en donde debemos localizar el gran acontecimiento en que consistirá la apropiación de lo humano. Apropiación que se origina por el cuestionamiento progresivo (y, por tanto, por el paralelo crecimiento de autoconsciencia racional) de las estructuras religiosas primitivas heredadas en cuyo seno, pese a todo, el despegue político

aparece:

Al principio no hay nada de fundamentalmente transformado: se permanece en una economía religiosa de la deuda, de la intangibilidad de las cosas establecidas y, por tanto, en una disposición teórica contra la historia. Pero sea lo que sea de las actitudes y de las creencias de los agentes, de lo que piensen hacer y deseen, están destinados desde ahora, en la práctica, en virtud de la articulación misma de la relación social, a cuestionar lo bien fundado de la organización colectiva hasta su fundamento sagrado. Pueden quererlo inmóvil, pero tendrán y no cesarán de suscitar el movimiento.[...]. [...],el advenimiento de la dominación política establece, al contrario, objetivamente, en el corazón del proceso colectivo, la confrontación sobre el sentido y la legitimidad del conjunto. No es sólo, pues, que conlleve o segregue mayor inestabilidad y transformaciones efectivas; es que remodela las relaciones, tanto intrasociales como intersociales, de tal manera que en su juego de fuerzas más material tienden a implicar y a sacudir lo incuestionable instituido que mantiene a los seres juntos. De ahí el prodigioso efecto de puesta en movimiento de este surgimiento de la división política, muy cercano a la escala de lo que podemos adivinar de la aventura humana en su conjunto, casi 5000 años, en comparación con las verosímiles decenas de millares del mundo ordenado con vistas a la estricta reconducción de las cosas a lo idéntico y a la indivisión colectiva. Como si se hubiera puesto en marcha una irresistible deriva que enfrenta en adelante, permanentemente, la acción de los hombres con lo que sus creencias continúan declarando fuera del alcance, y que en su nuevo marco de existencia los determina, a pesar de ellos, a volver a cuestionar el vínculo definido desde fuera. Dado el primer paso, ya no habrá nunca reposo⁸⁰¹.

La novedad radical en que consiste la irrupción de lo político consiste pues en esa maniobra de “apropiación”. Pero esta apropiación es, en un primer momento, “apropiación humana de lo divino”. El surgimiento de un poder humano requiere, en primera instancia, poder sobre aquello que limitaba ese poder. Y el límite venía marcado por ese “legislador invisible” que instauró fundacionalmente la “desposesión del hombre”. Por consiguiente, la etapa intermedia hacia la plena liberación de lo político se manifiesta necesariamente como “encarnación humana” o “representación humana” de unos poderes invisibles en los que, en dicha etapa intermedia, todavía se sigue creyendo. Si esos poderes no estuvieran encarnados, seguiríamos en la etapa religiosa primitiva. Si no se creyera ya en dichos poderes invisibles, estaríamos ya en la etapa puramente política. Pero la reunión conjunta de la “mentalidad primitiva” (por tomar la conocida expresión de Levy-Bruhl) y de la “encarnación humana de lo divino” nos coloca justo en las coordenadas de esta situación transitoria. Así pues, la diferencia capital consiste en que estos poderes ya no son “exteriores” sino “interiores a la

⁸⁰⁰ *Ibid*, p.51.

⁸⁰¹ *Ibid*, p.51-52

comunidad”, puesto que representados por figuras humanas concretas. Para Gauchet, en esto consiste precisamente el “poder del Estado”. Poder que se identifica plenamente con la liberación de lo político en que consiste esta revolución.

Las versiones del fenómeno son múltiples: desde el déspota dios-viviente en el que lo Otro del que dependen los hombres toma decididamente figura humana, hasta el templo en que el Dios en persona se hace presente, sin encarnación humana propiamente dicha, pero con servidores y portavoces. En todos los casos, de una forma u otra, y ese es el nuevo rasgo -el capital-, hay refracción de la alteridad divina en el interior del espacio social, concreción de lo extra-humano en la economía del vínculo interhumano. Investidura de un lugar, de una institución, o de una individualidad, lo esencial es que desde ahora habrá en el corazón de lo visible y de lo accesible un garante de la otra parte instituyente; y habrá hombres absolutamente diferentes de sus semejantes, en la medida en que participan, directa o indirectamente, del invisible fuego sagrado del que se alimenta la existencia colectiva. Los hay que hablan y ordenan en nombre de los dioses; que tienen el control de los ritos en que renace el sentido original de las cosas, y en cuya carne se toca literalmente el principio superior que ordena el mundo. Pero de golpe, contrapartida decisiva, a través de esta presencia coercitiva, de esta implicación con forma de poder en el seno de los asuntos humanos, los mismos dioses, cogidos como están en los avatares del dispositivo que teóricamente ellos inspiran o determinan, son de alguna manera puestos al alcance y convertidos, en la práctica, en socialmente discutibles. Helos inexorablemente dependientes de lo que supuestamente depende de ellos, es decir, de la marcha de un sistema intrínsecamente destinado al movimiento, mientras que a ellos mismos se los considera garantes de su intangibilidad. Pues el advenimiento de la escisión política es también la introducción de la necesidad del devenir, el establecimiento de una coacción dinámica, de un principio de cambio en el corazón de la práctica colectiva, en todos sus planos, tanto material y espiritual, como simbólica. Y no solamente en razón de las tensiones inherentes al ejercicio de la dominación, sino, asimismo, en función del imperativo estructural que determina a cualquier poder separado a comportarse efectivamente, por profundamente conservadoras que sean sus perspectivas, como agente de transformación social. *Imponer* un orden, aunque fuese el nombre de su intangible legitimidad, es de hecho, por muy sorda o subrepticamente que lo sea, *cambiarlo*, tanto desde el punto de vista de los que lo sufren como desde el de quienes lo aplican. Esto significa hacerlo pasar insensiblemente del registro del orden *recibido* al del orden *querido*, [...⁸⁰²]

La humanización de lo divino abre así la vía del surgimiento de lo que acostumbramos a entender, en términos muy cercanos a una reflexión política “pura”, como “poder”. Se podría decir que pasamos de este modo desde la era religioso-política (esto es, la de lo político dentro de los límites de religión, en la que la política, de hecho, no puede emerger como tal) a la era política “pura” por la vía intermedia de lo político-religioso (es decir, de un

poder “político” que lo es precisamente en la medida en que, quien lo ejerce, lo ejerce porque al encarnar una figura divina). Esto es lo que explica que, para Gauchet, la política vaya adquiriendo progresivamente los rasgos que la identifican en su modalidad más depurada como “política pura”. ¿Cuáles son esos rasgos? Por ejemplo, su voluntad de manifestarse no solo “hacia dentro” (en la comunidad), como potencia de “imposición” sino también “hacia fuera” (más allá de la comunidad), como potencia de dominación y expansión. Es la progresiva autonomía de un poder con respecto a su origen invisible-divino el que facilita la misma dinámica del crecimiento del poder hacia fuera, esto es, hacia una extensión territorial potencial que expresa bien a las claras esta nueva dinámica de un poder político autónomo y dueño de sí.

Las reflexiones anteriores conciernen a las nuevas relaciones creadas en el interior de la sociedad. Pero es por el lado de las relaciones con el exterior como el potencial de transformación está más cargado de consecuencias. En efecto, la dominación conlleva la perspectiva de su extensión: desde el instante en que hay separación de la instancia del poder, se da el horizonte de una ampliación de la esfera que regenta, afirmándose su distancia y su poder respecto a sus súbditos, a través de la dilatación de su zona de influencia⁸⁰³.

De este modo, la Esencia de lo político se manifiesta de un modo más nítido. Pero si esta Esencia ha nacido de una fuente anterior podemos decir que se concretan así, de forma más clara y precisa las condiciones de una concepción que señala a lo religioso, una vez más, como Esencia de la esencia de lo político. Lo político adquiere la autonomía en la afirmación de su propia esencia (o, para ser más precisos, de su esencia “propia”). Esencia que vendrá muy vinculada con la de un poder expansivo y autoconsciente. La oposición de los diferentes poderes que hayan adquirido ese nivel de “autonomía política” (esto es, aquellos para los cuales la escisión política haya llegado a un mayor nivel de desarrollo) se concretará en otra manifestación de lo político puro: la guerra. Pero nada de esto se hubiera podido producir sin que los dioses se hubieran dignado a (o llegado a la “indignidad” de) adquirir forma humana.

Dicho de otro modo, con el Estado adviene la perspectiva imperial de una dominación conquistadora del mundo. Podemos adivinar precisamente los cambios radicales que conlleva en cuanto a la representación del lugar de los hombres en el mundo. El sistema completo de adhesión de cada comunidad a su bien fundado orden absoluto, que todavía derivan directamente de la calificación de

⁸⁰² *Ibid.*, p.52-53

⁸⁰³ *Ibid.*, p.53

éste como orden recibido, es golpeado hasta sus fundamentos por la irrupción del universalismo imperial y por la violenta pérdida de centro que de él resulta. Sin duda la guerra de expansión debe ser tomada a este respecto por una de las más grandes fuerzas espirituales e intelectuales que hayan operado en la historia. Así, por doquier, el dispositivo social articulado por la división política parece no poder funcionar sin remover oscuramente, o poner en cuestión, los fundamentos inmutables y sagrados que supuestamente le dictan su ley. El poder de unos cuantos en nombre de los dioses es el comienzo, ¡oh cuán tímido y disimulado, pero irreversible!, de un poder de todos sobre los decretos de los dioses; inicio tan indiscernible como cierto de una intervención colectiva sobre el orden declarado exento de intervención. Con el Estado entramos en la era de la contradicción entre la estructura social y la esencia de lo religioso. Instrumento decisivo de la captura de los dioses en las redes de la historia, la dominación política habrá sido la invisible palanca que nos hizo vascular fuera de la determinación religiosa⁸⁰⁴.

La última afirmación confirma nuestra hipótesis de partida de cara a una comparación con las tesis contenidas en la obra de Girard. Para Gauchet, el principal salto espiritual es un salto de carácter político. Es la emergencia de lo político manifestada en un poder autónomo (poder que surge en primer lugar como poder sobre lo divino) el que origina la nueva situación en la que discurrirá desde entonces un nuevo Tiempo-eje de la Historia de la humanidad. Pese a que la tesis de Girard sobre la realeza sagrada explica mucho mejor la razón empírica de esta irrupción de lo político descrita en la obra de Gauchet, no alcanza la proyección teórica ni la intensidad hermenéutica que sí aparece en los análisis de Gauchet. El déficit político de la obra girardiana se puede compensar con los análisis planteados en la obra de Gauchet. Un Girard corregido por Gauchet es un Girard mucho más político, sin que ello obligue a renunciar a las claves esenciales de su propio paradigma (antropología mimética y primacía de lo religioso). Y viceversa: un Gauchet iluminado por Girard ayuda a iluminar este salto de lo político cuya naturaleza concreta ha sido insuficientemente explicada en la obra de Gauchet.

Es lamentable, por tanto, que el debate Gauchet-Girard no haya podido producir hasta hora los frutos que se podrían haber esperado a la vista de las notables sintonías entre ambos autores. Algunos de esos frutos (además de los hasta ahora mencionados) se han obtenido gracias a la aguda interpretación comparativa de Camille Tarot. Para este antropólogo francés, el problema del planteamiento de Gauchet es que remite la realidad religiosa a un origen que él mismo considera enigmático y, aunque no carente de razón, carente de explicación. Para

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p.53-54.

Gauchet se ha producido, como se destacaba antes, lo que llama (sin detenerse demasiado en la contradicción en los términos a que invita la expresión) una “elección religiosa”, pero no se pueden localizar las causas determinantes de esta necesaria y antecedente exterioridad religiosa que se produce en la etapa embrionaria del desarrollo de la humanidad. No debe extrañar, pues, que Gauchet tenga que apelar a lo “enigmático” para esquivar las lagunas a que nos conducen sus planteamientos. Pero si es enigmático, ¿por qué presuponer que ha habido “elección”? ¿Quién ha elegido?

Realmente hay que hablar de una elección para nombrar adecuadamente el contenido de esta operación instituyente, que desactiva de un golpe todos los factores de inestabilidad, o de tensión dinámica, en beneficio de la esencial unidad del grupo, de la intangibilidad de su regla y de la exterioridad de su fundamento.[...] El enigma más profundo de la historia humana es ese acto de partida que decidió, por una inmensidad de tiempo, la organización de las sociedades en términos de rechazo y de conjura de sí mismas. Acto inconsciente cuya realización exigiría, para ser comprendida, que se iluminara el misterio de la forma sujeto sin sujeto de lo colectivo. Acto libre en el sentido de que inútilmente se lo intentaría referir a un determinismo exterior -lo que de ningún modo quiere decir acto arbitrario o gratuito- y en el que, por un lado, entrevemos lo que en el destino del hombre es susceptible de anclar el sentimiento de dependencia irremediable respecto a lo otro;[...] En lo que hace ser están las razones de no dejarlo de ningún modo ser. Todo el misterio de la discordia, inscrito de nacimiento en la relación del hombre consigo mismo, es aprehendido aquí en su expresión histórica mayor⁸⁰⁵.

Las aporías se agolpan una tras otra. Supuestamente las sociedades “eligieron” la religión pero lo hicieron, “por una inmensidad de tiempo” (referéndum de alcance multimilenario, a lo que parece), e impelidas por una más que curiosa dinámica: el “rechazo y conjura de sí mismas”. ¿Cómo las sociedades podrían rechazarse a sí mismas y al mismo tiempo “decidir”? ¿Quién rechazó a quién? ¿A quién habría que conjurar? ¿Son estas pocas dificultades para la comprensión concreta y cercana de las cosas? Pues añádase que el acto de “elección de lo religioso” en cuestión fue además, a un tiempo, un acto “inconsciente” y “libre”. “Misterio de la discordia”, sin duda. No es casual que, en opinión de Tarot, las referencias a este enigma de lo religioso terminen topándose en Gauchet con una evanescente psicología de las profundidades. Psicología además colectiva (casi freudiana en sus referencias al inconsciente) pero sin una sociología correlativa que la sustente. Es precisamente en este punto donde Girard permite “prolongar sociológicamente” las lagunas del análisis de Gauchet.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p.43 -44

Ahora bien, las más sutiles deducciones de Gauchet relativas a la religión pura acaban abortando ante un imperceptible enigma. Lo reconoce en varias ocasiones[...]: ha habido elección religiosa, pero la razón escapa siempre, y no hay determinismo localizable, exterior o interior al hombre. La religión aparece siempre sin causa determinante.[...] Puesto que no hay respuesta empírica, la especulación debe suplirla. Gauchet propone para la ocasión buscar por el lado “de las funciones psíquicas que cumple la religión”. Pero si significan solamente que la institución social que es la religión ejerce efectos psicológicos sobre las conciencias, ¿se reconoce que la teoría sociológica debe ceder el paso a la psicología individual! ¿Se reduce la función al efecto sensible de la institución sobre la experiencia singular de los individuos o remite a una obligación social?- Ahora bien, la hipótesis girardiana permite prolongar sociológicamente a Gauchet y responder a la exigencia de ciertas funciones evocadas. En el artículo de 1977⁸⁰⁶, en el que recusa todas las hipótesis de un hecho de naturaleza en la base de la religión, como la debilidad natural del *Sapiens* naciente, o el dominio imperfecto de su pensamiento, no considera jamás la hipótesis de una posible violencia interna y autodestructora del grupo. Si la violencia mimética está preñada de una crisis que no se sabe parar antes del asesinato, hay efectivamente una especie de determinismo, menos mecánico que cronológico (*événementiel*), en la base de la religión, cuyo trabajo consistirá en transformar esta obligación (*contrainte*) o este riesgo en el imperativo de prevenirlo y trascenderlo. La hipótesis girardiana reabre la vía del análisis sociológico: la institución religiosa no descende ni de un puro posible trascendental planeando en la ingravidez de una elección dejada ad libitum, ni de un determinismo físico, sino de un riesgo real transformado en imperativo para precaverse frente a la violencia⁸⁰⁷.

Curiosamente, el propio Gauchet parece haber insinuado de forma más o menos explícita la imprescindible referencia antropológica (y la tendencia conflictiva que la gobierna en su interior) para alumbrar ese “enigma de lo religioso”. En la cita anterior se mencionaba “todo el misterio de la discordia, inscrito de nacimiento en la relación del hombre consigo mismo”. Discordia antropológica por tanto, que encuentra su sede en una división que se encuentra dentro del hombre mismo antes de situarse fuera de él. ¿Acaso el deseo mimético que desemboca en rivalidad no podría formularse también de esta manera? Si las cosas se presentan así, una de las principales funciones religiosas consistirá precisamente en aplacar esas tensiones sociales interiores que se proyectan, de algún modo, hacia el orden sagrado resultante.

El traslado de las razones instauradoras a otro lugar significa, en definitiva, la neutralización del antagonismo radical de los seres inscrito en el lazo que los mantiene unidos. Disposición estrechamente

⁸⁰⁶ M. Gauchet, “La dette de sens et les racines de l’État”, *Libre*, n°77/2, 1977, pp.5-43.

⁸⁰⁷ C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, op.cit., p. 625.

correlativa de las precedentes: si asumimos que las modalidades habituales de la coexistencia están completamente predefinidas, excluimos igualmente que pueda alumbrarse una oposición entre actores sociales que implique al contenido y a las formas de la relación colectiva. A cualquier conflicto eventual entre individuos y grupos se le asignan por adelantado límites precisos, en cuanto a sus perspectivas y a sus envites.[...] Volviendo a nuestro objeto inmediato, vemos cómo la lógica del orden recibido es, en su más elevado grado de rigor, susceptible de prevenir y detener cualquier desarrollo de una conflictividad intrasocial: de antemano, tácitamente, se supone que sobre lo esencial, sobre aquello que une a los semejantes, no podría haber confrontación⁸⁰⁸.

Esta referencia a una conflictividad antropológica no debería sorprender en Gauchet. Lo religioso “emerge” como una realidad estrechamente conectada con la fuente conflictiva de las relaciones humanas que transfieren su “carga” al espacio sagrado. En este punto, no se observan tampoco diferencias notables con la perspectiva girardiana. Máxime teniendo en cuenta que esta “proyección religiosa” de la carga “conflictivo-mimética” se perfila también como empeño de “neutralización” del antagonismo humano. La religión convalida de este modo los diques y obstáculos eficaces que servirán para “contener”, aplacar y esquivar la conflictividad humana mediante el establecimiento de estructuras sociales creadas a la medida como “camisa de fuerza” de las rivalidades antropológicas (prohibiciones, límites, tabús, por lo general amparados en prácticas rituales y culturales). Así pues, al igual que sucede en Girard o en Durkheim, Gauchet considera que lo religioso no puede entenderse de ningún modo como una realidad desconectada de la matriz social de la que procede en última instancia⁸⁰⁹. La permanencia universal de esta realidad irreductible de lo religioso (pese a sus transformaciones históricas) refrenda el aserto girardiano sobre la filiación religiosa de la Humanidad misma.

¿Hay un vínculo consustancial entre dimensión religiosa y hecho social tal que la alteridad sagrada proporcione al grupo el medio de fundarse, o bien que exprese e instituya a la vez la superioridad

⁸⁰⁸ M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una Historia política de la religión*, op.cit., pp.40-42.

⁸⁰⁹ “Desde el estricto punto de vista del análisis del fenómeno religioso, y de la reconstrucción de sus etapas significativas, la lección de las sociedades salvajes es, en todo caso, clara: hay que juzgar el contenido de las ideas religiosas en función de su punto de aplicación y no en función de su grado aparente de coherencia interna en la elaboración u organización. La tendencia natural consiste en leer la historia de las creencias, dentro de una historia general de la creencia, desde el ángulo del progreso en la racionalización de los dogmas y de la profundización de las nociones de lo divino. Esta tendencia corresponde a datos indiscutibles, pero así oculta completamente la verdadera naturaleza de la evolución observable y de lo que ésta pone en juego. Comenzando por el carácter total y radical que revisten de hecho las religiones primitivas, pese a la fluidez del discurso mítico y a las tenues imágenes de la divinidad que transmiten. Tal carácter sólo se explica una vez repuestas las prácticas y las representaciones en el dispositivo social, cuya piedra angular ellas parecen formar, y comprendidas en función de las finalidades a las que sirven”. *Ibid*, p.44.

esencial del ser-conjunto frente a sus componentes individuales? Así puede ser formulada, reducida a lo esencial, la cuestión de las relaciones entre religión y sociedad. Plantear la cuestión, estas cuestiones, ¿no es de hecho responderlas? Así, admitimos en efecto que comúnmente existe una permanencia, una constancia, si no una invariabilidad de lo religioso en la historia, que obligan a referirlo a las condiciones mismas de existencia de una sociedad humana, como a continuación admitimos que se conciba su papel en la estructuración primordial del campo colectivo. Fenómeno original que encontramos tan lejos como podamos remontarnos en el tiempo de los hombres; fenómeno universal, del que no conocemos ninguna sociedad que haya escapado; fenómeno recurrente, del que podemos discernir su influencia, cerca de nosotros, hasta los movimientos de inspiración fundamentalmente antirreligiosa, como las empresas totalitarias: ¿no parece atestiguar todo que estamos en presencia de una de esas últimas constricciones inherentes al ser-conjunto, siempre igual a sí misma, en última instancia, y cuya sola necesidad trataríamos de desprender de la proliferante y metamórfica diversidad de sus manifestaciones?⁸¹⁰

Con eso y con todo, esta invariabilidad de lo religioso no está reñida con la tesis de la abrupta desaparición, si no del presupuesto fundante al que, en último análisis, puede reducirse (que no puede ser sino antropológico-social), sí de su manifestación más elemental (lo religioso-primitivo como tal, que es el resultado de la “transferencia” sacra de lo humano). La religión tiene fecha de nacimiento. Tiene también, en su pureza característica propia, fecha de caducidad. ¿A qué se debe esto en definitiva sino a que lo religioso no es sino la vestimenta exterior de un cuerpo oculto tras ella? ¿Y no es acaso esto mismo lo que nos dice Girard?

Sin duda, lo religioso ha sido hasta el presente, de manera muy aproximada, una constante de las sociedades humanas: a nuestro entender, la religión ha de ser comprendida también como un fenómeno histórico, es decir, definido por un comienzo y un fin, correspondiente a una edad precisa de la humanidad, a la que sucederá otra. Sin duda, por más que se sepa, la religión existe desde siempre y por doquier: en su organización no procede menos, como nos esforzaremos en demostrar, de una institución que de la coacción, de la elección que de la obligación. Sin duda, en fin, encontramos algo de los esquemas religiosos fundamentales en procesos sociales que creeríamos en las antípodas: esta es la razón por la que la religión habrá sido el hábito multimilenario de una estructura antropológica más profunda que, una vez deshechas las religiones, no deja de continuar actuando bajo otra vestimenta⁸¹¹.

Así pues, la base antropológica-social “carga” en su proyección religiosa las discordias y conflictos que surgen en su seno. De ahí que la estructura religiosa haya sido

⁸¹⁰ *Ibid*, p.31.

⁸¹¹ *Ibid*, p.32.

“programada” por la historia conflictiva de las relaciones humanas, que Girard llamaría mimética. Pero los “ecos girardianos” no terminan ahí. Para Gauchet, la proyección religiosa se caracteriza también por “velar” esa raíz antropológico-social para desviarla hacia el ámbito invisible de la exterioridad sagrada. ¿Y cuál es esta “estructura antropológica” que se viste y desviste? ¿Cuáles son las leyes por las que surgen y se desarrollan los conflictos humanos? ¿Y cuál es el desenlace de dichos conflictos? ¿Por qué extraño fenómeno estos conflictos desordenados mutan de naturaleza para llegar a constituir la raíz misma del orden sagrado?

Gauchet afirma que el hombre ha podido cambiar la vestimenta de lo religioso. ¿Y qué es lo que la ha sustituido? Al perder la vestimenta religiosa el hombre queda, nunca mejor dicho, “desnudo”. Y esto, en el doble sentido de la palabra. Al desnudarse se expone lo oculto (en este caso, lo antropológico mismo que quedaba antes “velado” por el hábito religioso) y también queda uno a la intemperie, esto es, desprotegido y vulnerable. ¿Y no advierte Girard precisamente de la desprotección que representa para las comunidades humanas la pérdida de estos sagrados ropajes religiosos arcaico? Los “ecos girardianos” son cada vez más explícitos. El juego semántico con los velos y desvelos que representa la vestimenta religiosa puede conducirnos también a otra cuestión capital del paradigma mimético. ¿No estamos acaso ante una formulación compatible con la exposición girardiana (estratégicamente decisiva en su hipótesis mimética) de la *méconnaissance*?

La religión, en el sentido verdaderamente sustantivo del término, es la forma en que será socialmente traducida y materializada una relación de negatividad del hombre social consigo mismo [...]. El rasgo central y relevante de lo religioso es precisamente que esta potencia constituyente de negación ha recibido como aplicación su propio encubrimiento; ha visto reconocerse y arreglarse como rol su propia denegación⁸¹².

A los ojos de la Camille Tarot, la obra de Gauchet no termina de rematar. Por un lado, se alude a un fundamento antropológico-sociológico de la exterioridad religiosa arcaica. Pero, por otro lado, este fundamento sólo se materializa en una vaga referencia al “enigma” o “elección religiosa”. “La religión -dice Gauchet- es el enigma de nuestra entrada reculante en la historia”⁸¹³. El planteamiento de Girard permite rellenar, de acuerdo con la aguda interpretación de Tarot, las incógnitas gauchetianas en cuanto al origen de lo religioso toda

⁸¹² *Ibid*, p.32.

⁸¹³ *Ibid*, p.33

vez que el mecanismo del chivo expiatorio ofrece una “materialidad concreta” a las lagunas ideológico-simbólicas de Gauchet. La llave girardiana permite abrir la cerradura de los penetrantes (aunque oscuros en cuanto a su proyección empírica directa) sintagmas teóricos gauchetianos:

En la hipótesis de la violencia colectiva contra el chivo expiatorio, la famosa escisión adopta una consistencia totalmente diferente, próxima, sensible y concreta: “La sociedad se hace como sociedad creando por la escisión que insta en relación con un poder de fuera esta significación que parece tan evidente y según la cual es una acción posible sobre la sociedad”⁸¹⁴. A condición de ver que es lo que se juega en la expulsión/ reintegración del chivo expiatorio, este enunciado contiene una definición casi completa de la religión en el sentido girardiano. O también: “No hay sociedad conocida que no se haya pensado sin diferencia o extrañeza en relación con el lugar de su fundación, que no haya proyectado fuera, más allá de sí misma, el punto a partir del cual comprenderla y ordenarla”⁸¹⁵. Esta proyección en otro lugar o más allá, que es verdadera en relación con el príncipe o los dioses o la ley sagrada, lo es antes en relación con el chivo expiatorio, la figura más simple... a proyectar, la más concreta, la más peligrosa de esta famosa escisión o “disyunción” (nulamente imaginaria en su principio) de la sociedad con ella misma y con la parte de ella misma cuya transfiguración/camuflaje se convertirá en su principio⁸¹⁶.

En definitiva, la propuesta de Girard permite responder “empírica y sociológicamente” a las lagunas teóricas hábilmente eludidas en el planteamiento de Gauchet. Las elipsis y aporías teóricas se hallan colmadas gracias a la propuesta girardiana de un mecanismo

⁸¹⁴ M. Gauchet, “La dette de sens et les racines de l’État”, *Libre*, n°77/2, 1977, p.28.

⁸¹⁵ *Ibid*, p.27.

⁸¹⁶ C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion, op.cit.*, pp. 625-626. El análisis de Tarot sobre la hipótesis mimética permite también responder a ciertas acalladas incoherencias del planteamiento gauchetiano, en particular la búsqueda de un “afuera simbólico” que responde únicamente a las necesidades intragrupalas de los hombres, es decir, a una necesidad de carácter antropológico-social: “De la función de una tal exteriorización, Gauchet menciona una forma con claridad para excluirla inmediatamente, porque reintroduciría una necesidad antropológica: “Los hombres no estaban consagrados necesariamente a la religión, ya sea a título de la teorización de su impotencia ante las fuerzas en marcha en la naturaleza, o bien a título de la obligación de pasar por un *afuera simbólico para establecer la coherencia del adentro grupal*” (ver referencia). Frase llamativa, que dice todo negándose a decirlo. Gauchet toma aquí el contrapié de la vieja tesis materialista obsesionada por la relación de debilidad entre el hombre y la naturaleza, pero que quiere ignorar que la impotencia esencial del hombre es su impotencia ante su propia violencia. Gauchet ha formulado perfectamente el problema del “afuera”, del “rodeo simbólico” y de su función cohesiva, pero para rechazarla inmediatamente. Ahora bien, esto es exactamente lo que la hipótesis girardiana toma en consideración: en ciertas crisis, la víctima emisaria acredita una impotencia natural para salir de la violencia, porque ella es su víctima, al tiempo que ofrece la ocasión, el rodeo, el afuera y el apoyo sensible para instituir colectivamente el símbolo de una unanimidad que se bloquea sobre lo sagrado y lo prohibido a fin de diferir el regreso de la crisis. Ofrece por tanto efectivamente la ocasión real “de un afuera simbólico para establecer la coherencia del adentro del grupo”, lo que no describe el mecanismo en su siniestra realidad empírica, pero deduce perfectamente, como bajo la forma de una definición en negativo (*comme en creux*), la función mental y social, el emplazamiento lógico”. *Ibid*, p.626.

fundador que se encuentra precisamente en ese punto focal que permite el salto de lo antropológico-social a la exterioridad de lo sagrado. Propuesta que permite también una explicación “económica” (elegante y “científica” a un tiempo) del hecho y de la función religiosos. Ni elección ni mecánica natural. La oferta teórica de Gauchet sobre el “enigma religioso” se compenetra milimétricamente con el desciframiento girardiano planteado en las claves y códigos antropológico-miméticos.

De entre sus beneficios secundarios, se le reconocerá a la hipótesis girardiana, puesto que no desrealiza el hecho religioso, rendir cuenta económicamente de la uniformidad esencial de la religión primera, tan fuertemente subrayada por Gauchet, [...]. -Gracias a la hipótesis girardiana, podemos ser más precisos. Ni elección libre y arbitraria, ni simple necesidad mecánica de naturaleza, la religión ha sido como todas las instituciones respuesta a un imperativo y a amenazas reales; con el tiempo, ha sido más o menos interiorizada por sistemas de prohibiciones y legitimada por rumias ideológicas. Ha nacido del imperativo de salir de la violencia grupal mediante medios simbólicos, construyendo un universo de referencias no menos simbólicas, permitiendo revisitar simbólica e imaginativamente por la crisis peligrosa y bienhechora de un asesinato colectivo, para conservar las ventajas, evitando al mismo tiempo, en general, repetirlo en lo real⁸¹⁷.

Ahora bien, si Girard destaca como detective, Gauchet lo supera como teórico y filósofo. Un Girard enriquecido por Gauchet permite profundizar en el significado esencial de las implicaciones propias del mecanismo fundador de la violencia colectiva. Implicaciones que Girard no ha sido capaz de desplegar con el espíritu abarcador que sí ha mostrado en su obra Marcel Gauchet.

Gauchet, que ve mejor la increíble complejidad psicológica de estos procesos, permitiría llegar más lejos que Girard, pero en el mismo sentido; en efecto, en sus análisis del chivo expiatorio, Girard se ha limitado a menudo al mecanismo en su realidad más vana, el asalto de todos contra uno, y se ha contentado con indicar las consecuencias, sin elucidar todos los flujos, los pasajes, los *après-coup*⁸¹⁸ tortuosos en los laberintos de los simbolismos del pensamiento y de la memoria de los sentimientos humanos⁸¹⁹.

La apreciación tiene también, y especialmente, validez en cuanto a su declinación para la inteligencia de lo político. El problema de la insuficiencia política del recorrido analítico de

⁸¹⁷ *Ibid.*, p.626-627.

⁸¹⁸ [Retroactivo, a posteriori]. Término psicoanalítico. Se dice de la dimensión de la temporalidad y causalidad específica de la vida psíquica que consiste en el hecho de que hay impresiones o huellas mnémicas que pueden no adquirir todo su sentido, toda su eficacia, sino en un tiempo posterior al de su primera inscripción.

Gauchet es, en opinión de Tarot, su excesivo seguimiento de las tesis de Clastres⁸²⁰, que le obligan a proyectar retrospectiva y contradictoriamente la realidad de la dominación política para interpretar el hecho religioso primitivo, cuando tal hecho debe ser interpretado con arreglo a la propia dinámica psico-social que lo rige en sí y por sí. Cuando Gauchet se toma la licencia de separarse de Clastres su discurso parece acercarse peligrosamente a intuiciones de carácter girardiano, que llenan con las debidas gotas de “realismo” los excesivos recursos eufemísticos que arruinan la coherencia y ambición del meritorio esfuerzo intelectual del weberiano “desencantamiento del mundo”.

Cuando Gauchet escribe, haciendo hablar a la religión primitiva por una especie de prosopopeya: “el poder existe; no es para los hombres; hay que cesar de ser hombre para pasar de su lado, muriendo”⁸²¹, describe, sin saber nombrarlo y antes de todo poder más sofisticado, el lugar exacto que ocupa el chivo expiatorio girardiano, monstruo por el cual surge la crisis del grupo, sobre el cual la violencia colectiva va a descargarse y cuya muerte devuelve la paz por un tiempo. En lugar de hacer, en la estela de Clastres, una fijación prematura sobre el Estado o la ausencia del Estado, problema capital ciertamente, pero que nos devuelve demasiado rápido hacia nosotros mismos y hacia lo menos desconocido, hay que colocar a este nivel entre paréntesis a Clastres y al Estado y continuar a Gauchet con Girard. Podría ser de hecho que el problema del Estado salga un poco más iluminado. Bastaría con ver, contra las apariencias de la razón occidental, que las tan extrañas monarquías mágicas de África no son un residuo, sino los testimonios de un arcaísmo, es decir de un hecho fundamental y funcional.... -¿Pero por qué Gauchet se acoge tanto a Clastres, cuando está muy lejos de repetirlo?(...) Pero esta oscura alquimia se aclara si se sale del mito clastrista de lo Uno social de las sociedades primitivas y se le sustituye la hipótesis girardiana. No hay un gran Uno social dado sin más. No hay un Gran Uno social sino mediante al menos una víctima, concebida aquí como exclusión/escisión mínima. De hecho cuando Gauchet olvida a Clastres, plantea el problema en los términos más simples y más

⁸¹⁹ *Ibid*, pp. 626-627.

⁸²⁰ “La base etnológica del sistema de Gauchet es exclusivamente dependiente de Clastres. Ahora bien es su clastrismo el que le impide tomar en consideración la hipótesis girardiana. Clastres ha propuesto la idea extraña según la cual, puesto que no hay dominadores/dominados en las sociedades primitivas, éstas no conocerían “la” división”. [...] Estas sociedades son unas y indivisas porque no hay Estado. Es el clastrismo puro. Pero Gauchet corrige. No lo son sin embargo por esencia, sino por un trabajo sobre ellas mismas, que es el trabajo religioso, devuelto esencialmente a la creencia y a la ley -ya que en Gauchet la religión es casi sin ritual -, para conjurar una escisión originaria que atraviesa a la especie humana. ¿De dónde viene? ¿De la naturaleza, de la naturaleza humana? No, es totalmente social, institucional, histórica, hasta el punto de que se quiere creer en un *lapsus calami*. Gauchet tiene mil veces razón al corregir a Clastres sobre la religión y al recordar que estas sociedades no son unas espontáneamente. ¡Pero qué aprieto! Ahora bien la hipótesis de un saber religioso de la violencia mimética y del chivo expiatorio permite acabar con el mito clastriano de la indivisión, como con la oscuridad de la división originaria, y comprender que la unanimidad ideológica es la contrapartida a veces sonriente, a veces implacable, de un secreto bien guardado. -Sostengo por tanto que el recurso a la teoría clastrista impide considerar la hipótesis girardiana, cuyo valor explicativo es sin embargo más amplio y más económico”. *Ibid*, pp.627-628.

⁸²¹ M. Gauchet, “La dette de sens et les racines de l’État”, *Libre*, n°77/2, 1977, p.21.

fundamentales: “No hay sociedad naturalmente una”⁸²². He aquí la roca de la que hay que partir o el rumbo al que hay que volver, el hecho que no debe sufrir ninguna eufemización⁸²³.

Hay que morir para engendrar el poder, nos dice Gauchet. Pero no nos dice todo. Ese morir no es un mero perecer. Es un matar, nos dice Girard. Y no un matar cualquiera. Es un asesinato colectivo, “impersonal” si se quiere. Impersonalidad que se proyecta también al espacio celeste de la majestad divina. Espacio exterior, inaccesible. Milagro de la mutación de lo inmanente en lo trascendente. De lo antropológico en lo divino. Del mal en bien. Trascendencia incompleta, sin embargo. Trascendencia inacabada de los dioses cercanos, demasiado cercanos, demasiado preocupados por los asuntos humanos. Demasiado humanos, quizá. Impersonalidad demasiado “personal”.

Y en este punto preciso la “emergencia” de lo político radicaliza esta tendencia, al menos si lo interpretamos con las claves que nos ofrece la lectura girardiana del surgimiento de las Realezas sagradas. En efecto, la humanización de lo divino se manifiesta en toda su plenitud justamente por el inacabamiento del proceso fundador mismo del asesinato colectivo. Algo ha fallado. La víctima no ha sido asesinada pero se apropia, por adelantado, de la majestad divina que le confiere su capacidad para restaurar la concordia comunitaria, recientemente amenazada por la violencia mimética. Violencia divergente y desordenada que el odio contra la víctima ha vuelto unánime y convergente. Sagrada, en definitiva. Carácter sagrado con el que quedará investida la propia víctima, por transferencia. Si un dios es una víctima asesinada, podemos llamar Rey a un dios vivo. No sería Rey si no hubiera sido dios. ¿O acaso pensamos que los pueblos primitivos eligieron a su monarca tras un sesudo debate sobre las mejores formas de gobierno? ¿Sobre la ventaja de la Monarquía para garantizar la decisión política? De ningún modo. Nuestro Rey tiene “poder” porque habla como representante de una voluntad sagrada. Pero esta voluntad ya no es exterior, ya no es celestial. Lo celestial ha descendido a la tierra. Una voz humana ya habla en su nombre. Y emplea palabras humanas, expresa una voluntad humana, aunque a los hombres les siga pareciendo la voz de un dios.

No se puede hablar todavía de un poder político pero sí se puede afirmar que, a partir de aquí, están reunidas todas las condiciones para la progresiva emancipación de lo político.

⁸²² *Ibid*, p.25.

Lo político ha nacido de lo sagrado. Es una lástima que Girard no haya visto este momento capital de la desacralización que antecede y anuncia a la más completa Revelación, aún por venir.

El siguiente capítulo se dedicará a analizar más detalladamente esta función pharmakológica del mecanismo fundador tal y como se expresa en el nacimiento de un poder proto-político. Si lo político es hijo de lo religioso, ¿qué rasgos va a conservar de su paternidad? La inseminación religiosa de lo político, ¿acaso no debería detectarse también en las facciones propias de su recién descubierta autonomía? ¿Están acaso reñidas esta autonomía con aquella paternidad? ¿Niega acaso el hijo adulto a su propio padre? Y en relación con Girard, ¿puede una teoría mimética de lo político justificar la autonomía de lo político sin tener que renunciar a su filiación religiosa? Si es así, la teoría mimética se habría emancipado de las condiciones impuestas por su propio fundador.

El poder: Función pharmakológica

Como acaba de verse, Camille Tarot ha desarrollado las posibilidades inexploradas de un debate Girard-Gauchet. Para Tarot, estos dos autores ejemplifican y encarnan un debate que, en el contexto francés, siempre ha tenido un gran alcance “a causa de la lucha secular entre el modelo del “todo religioso” católico y su rival del “todo político”, elaborado en el siglo XVIII y que tuvo que combatir para volverse dominante”⁸²⁴. De acuerdo con esta dicotomía, Gauchet ha representado una renovación del paradigma del “todo político” que se expresa del modo siguiente: “La religión es una determinación de lo político; es lógicamente segunda en relación con él, interviene sobre él, se aplica a él “a posteriori” (*après-coup*)”⁸²⁵. La desacralización política “anunciaría”, en cierta forma, de acuerdo con la visión gauchetiana, la desacralización religiosa. Es la idea gauchetiana del “Estado” entendido como “transformador sacro”. Para Girard, por el contrario, el surgimiento de la Realeza Sagrada no tiene valor sustantivo como tal, ni siquiera se interpreta verdaderamente como “emergencia” de un ámbito potencialmente diferente (lo político). La Revelación judeocristiana absorbe enteramente la dinámica desacralizadora y desdivinizadora que, según Gauchet, aparece sólo

⁸²³ C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion, op.cit.*, pp.629 -630

⁸²⁴ C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion, op.cit.*, p. 730.

⁸²⁵ *Idem.*

en un momento post-político (y seguramente impulsada por la inercia política). De acuerdo con esta oposición, Girard encarnaría una variante renovada del paradigma hermenéutico del “todo religioso”.

Sin embargo, tal y como se apuntó, ninguno de los dos modelos agota las posibilidades de penetración del inquietante enigma de las relaciones entre lo político y lo religioso. Para Tarot, no cabe duda de que la idealización teórica de un Gauchet “aterrija” debidamente gracias al puente “empírico y sociológico” ofrecido por la hipótesis mimética. Con ella se consigue evitar el habitual hábito politológico de substancializar excesivamente las propiedades de lo político sin advertir su proceso sociogénico. La comparación de las dos perspectivas nos introduce de lleno en la dimensión de la función farmacológica, gracias a la cual se iluminarán las tortuosas y retorcidas relaciones entre la religión y lo político:

[...] pienso que la hipótesis más fecunda es que, en el origen de las monarquías sagradas, hay un chivo expiatorio con una condena aplazada (*sursis*) o en todo caso perdonado (*épargné*). Tiene la inmensa ventaja de alejarnos de las racionalizaciones demasiado bien o elevadamente pensantes (*bien et haut pensantes*) que ven el origen del Estado en la idea precrítica que se hacen de la utilidad, de la fuerza (*puissance*) o de la dominación, y otras sedes naturales de poder -esos falsos universales -que no son muy a menudo más que ideas ya hechas, psicologías del *prêt-à-penser*, los disimulos (*cache-misère*) de nuestra incapacidad para imaginar lo inconcebible. La hipótesis defendida aquí aportará tal vez una luz nueva sobre las similitudes de la religión y de lo político, llegando hasta lo indiscernible de la misma función farmacológica, y sobre sus diferencias penosamente adquiridas⁸²⁶.

El problema del enfoque gauchetiano, según se dijo, se debe a sus ataduras con la perspectiva claustrista recogida en la tesis de la “sociedad contra el Estado”. El Estado se define por la división, pues representa un órgano separado que encarna el poder político. Desde ese momento, la sociedad se divide entre gobernados y gobernantes. Lo político aparece, por tanto, cuando la sociedad deja de ser un “Nosotros indiviso”, una “Totalidad Una” y pasa a ser un “cuerpo parcelado”, un “ser social heterogéneo”. Así pues, la división social que se traduce en el surgimiento del Estado acredita la muerte de la sociedad primitiva en la concepción de Pierre Clastres de la que bebe Gauchet. “Se podría leer la obra de Gauchet como una especie de apología, cuando no de apologética de lo político”⁸²⁷, escribe

⁸²⁶ *Idem.*

⁸²⁷ “Tanto más cuanto que ahora lo ve amenazado menos por las religiones como por la economía, frente a la cual intenta refundar el primado de lo político y salvarlo ontologizándolo, hablando de una condición política

Tarot. Esta concepción “monopolítica” se adaptaba como un guante a la tesis ilustrada de la dicotomía entre religión y política. La sociedad religiosa primitiva expresaría la aversión al cambio, la sociedad política encarnada en el Estado justificaría el movimiento histórico y el progreso. Por tanto, habría que elegir: o la religión y la petrificación o el Estado y el progreso. “Esto permite repensar -dice Tarot- la laicidad de manera radical como salida de la religión, emancipación de lo político”⁸²⁸.

Pero al mismo tiempo Gauchet se separaba de Clastres al considerar la filiación religiosa de lo político. Es este Gauchet postclastrista el que permite un encuentro con Girard. Para Gauchet, nos advierte Tarot, “el Estado sale de la religión como un retoño salido de una gran familia, hasta el punto de que no sería falso decir que el Estado es de algún modo la religión persiguiendo fines totalmente distintos”⁸²⁹. Se plantea entonces si entre lo político y la religión existe una relación de exclusión (que parece la tesis principal de Gauchet, según Tarot) o bien si ambas (religión y Estado) proceden de un tronco común, “ni verdaderamente religioso ni verdaderamente político” (y ésta parece ser una hipótesis secundaria). Ahora bien, para Tarot

Es esta última hipótesis la que, según mi parecer, debería convertirse en la hipótesis principal y que llamaría el problema de la institución, convertido en necesario por la violencia interna de las sociedades humanas.(...) Lo que es anterior y común a lo político y a lo religioso, es por un lado lo simbólico y lo sagrado, su confusión inicial, su fusión práctica por así decir, completa en el mecanismo emisario, proceso hacia la simbolización ya que objeto de una transferencia colectiva e indudablemente sagrada. Hablando con propiedad, se pasa del mecanismo a la institución por los desplazamientos y las reiteraciones del rito. Lo que es común a la religión y a lo político, lo que ofrecerá el mismo fundamento al Estado y a la religión, son los mecanismos de expulsión violenta más o menos eufemizados, desplazados, metaforizados, instituidos. Se hará la hipótesis de que una primera diferenciación podría venir según si el expulsado es reintegrado vivo (política) o muerto (religión)⁸³⁰.

Así pues, ese fundamento anterior a lo religioso y lo político (sin ser ni lo uno ni lo otro, aún) no es otro que el mecanismo victimario de la violencia colectiva y unánime descrito por Girard. Es la transformación de esa experiencia social traumática la que dará pie o bien a su expresión religiosa convencional (el orden sagrado, mítico y primitivo) o bien a su variante

como una especie de existencial”. *Ibid*, p.744.

⁸²⁸ *Ibid*, p.731.

⁸²⁹ *Ibid*, p.732.

“política” (la bifurcación “accidental” materializada en la Realeza sagrada). El problema de Gauchet, para Tarot, es que no ha superado el tabú de las prohibiciones estructuralistas, tantas veces denunciadas también por Girard, que han impedido la investigación sobre los orígenes genealógicos profundos⁸³¹ (en este caso, sobre “lo político” como tal). No se diferencia mucho Gauchet de las cautelas y reservas del anteriormente citado Julien Freund, otro guardián de la pureza de las esencias de lo político, y escéptico ante las teorías sobre los orígenes absolutos. Pero Gauchet también es consciente de que estos orígenes, aunque inexplorables de acuerdo a su posición, tienen que haber existido pues “no hay sociedad espontáneamente una, no hay sociedad sin escisión. Es en efecto esta falta la que funda para Gauchet la necesidad de lo político”⁸³². Esta “escisión” de la que surge lo político es precisamente lo que Girard se ha atrevido a explorar. Y el atrevimiento ha llegado hasta el punto de ofrecer una respuesta. Tarot se acoge a esta respuesta girardiana eludiendo todos las adherencias políticas retrospectivas: “Es la escisión entre los hombres concretos primero, y antes que estar contra el Estado, esa abstracción que no puede anticipar y por tanto representarse, la sociedad está contra la violencia interna”⁸³³. Todo lo que viene después es el resultado de un largo proceso que se inicia precisamente en el punto en el que culmina esa violencia interna del todos contra uno. Alrededor de esa víctima aparece una nueva realidad que es, antes que nada, una nueva comunidad:

Es un excluido de carne y hueso el que se convertirá en principio de ser, tras una odisea mental, imaginativa, hablada, ritualizada, de lutos y de mitos, de conmemoraciones y de evocaciones que no se podría describir en su detalle, pero de los que se sabe solamente que han podido nacer por una tragedia: la ejecución por el grupo de un miembro del grupo (al menos uno en todo caso) y prolongarse por rituales en los que se termina imitando lo mismo (*faire comme si*). He aquí la escisión mínima y fundamental a partir de la cual las cosas se hacen. Inicialmente, la escisión no es ideal, sino efectiva, después retenida, después mimada, y así, en los dos sentidos de la palabra, interpretada (*jouée*). Para comprenderla, es inútil creer que se basaría en no se sabe bien qué crueldad humana nativa. No procede

⁸³⁰ *Ibid*, p.732-733.

⁸³¹ “Gauchet está en busca de un principio de lo político, pero como con mala conciencia, ya que ha entendido demasiado bien y sufrido la formidable culminación de la prohibición estructuralista sobre la búsqueda de los orígenes” (*Ibid*, p.734) Por supuesto, las reservas y cautelas de los escépticos sobre los metarrelatos del Origen no carecen de razones. Pero el escepticismo no debe, en opinión de Tarot, clasurar definitivamente las posibilidades de nuevas exploraciones. “No tendremos jamás, de cerca o de lejos, conocimiento directo de este estado inaugural. Un abismo nos separa de nuestros orígenes, que la ciencia por lo demás no ha dejado de rechazar, volviendo las conjeturas sobre el tema cada vez más vertiginosas.[...] Esta cautela es seria, ¿pero es definitiva? ¿Hemos terminado con el examen?” (*Ibid*, p.734).

⁸³² *Ibid*, p.733.

⁸³³ *Ibid*, p.733.

de una guerra continua de todos contra todos, no se reduce a la lucha por el poder o un instinto de dominación. No resulta de una ley, sino de una ausencia de ley, y de acontecimientos, de crisis que pueden siempre reproducirse, de ahí la importancia de institucionalizar una especie de *containment* y de reiteraciones simbólicas, que previenen los peligros sin dejar de conservar los beneficios⁸³⁴.

Para Tarot, es la clave antropológico-mimética la que permite enganchar a Girard con Clastres. No se trata de negar a este último sino de reconsiderarlo a la luz de la hipótesis girardiana que unifica todas las experiencias sociales de acuerdo con una antropología universal e intemporal⁸³⁵. Clastres ha reducido la experiencia de la violencia en las sociedades primitivas a otro reducto político (la guerra externa), sin considerar que todas estas sociedades han surgido de una violencia anterior y fundadora para ellas (la violencia interna)⁸³⁶. Esto da pie a Tarot a exponer su particular visión sobre las carencias e insuficiencias de las principales teorías sobre la religión en sus relaciones con lo político:

Lo que más se echa en falta en todas las teorías de la religión y de la política, es una más completa y profunda arqueología de la violencia, una bialogía⁸³⁷, en sus estructuras antropológicas fundamentales que nos ocultan y esconden su historicidad siempre renaciente y el polimorfismo, indiferente a la contradicción, de las ideologías que no se cansan nunca de justificarla en nombre de dioses antiguos o nuevos⁸³⁸.

En esto consiste precisamente la superioridad del paradigma mimético girardiano. En su capacidad para dar cuenta de la multiplicidad religiosa y social que nos ofrecen, imponentes, los estudios etnológicos, aparentemente inaccesibles a cualquier forma de

⁸³⁴ *Ibid*, p.733-734.

⁸³⁵ “Las sociedades que (Clastres) llama contra el Estado son de hecho simplemente sociedades como las demás, sociedades contra la violencia interna. Y si el Estado se ha introducido en algunas, es que entonces no ha aparecido como una violencia pura, sino como una protección, lo que sigue siendo en nuestros días cuando la ocasión se presenta. Y es su mejor oportunidad para durar.(...) No hay por tanto que abandonar a Clastres, sino completarlo por la hipótesis girardiana de una violencia fundadora interna” (*Ibid*, p.735).

⁸³⁶ De hecho, la acusación podría invertirse y aplicarse a un Girard que, excesivamente antipolítico, sólo considera la violencia interna y parece obviar la (aparentemente) más obvia violencia externa propia de las guerras entre comunidades, incurriendo de este modo inconsciente en una forma peculiar del utopismo moderno, caracterizado siempre por plantear sociedades autosuficientes sin relaciones con otras unidades socio-políticas.

⁸³⁷ Este neologismo es explicado por Tarot: “*Biê* en griego antiguo, *biâ* en dórico, es la violencia. En homenaje a la vieja lengua de los coros de la tragedia que han hablado tanto y que cantaban en dórico, propongo así esta palabra de bialogía para designar una disciplina que se consagraría al estudio de la violencia. ¡Está evidentemente incluida en la etología! Pero enfin, el fenómeno es tan complejo en el hombre que la palabra no sería inútil ya que nos daría también un adjetivo. Como en la vieja escolástica, definiéndose una ciencia por su objeto material (aquí todas las formas, causas y consecuencias de la violencia) y su objeto formal (el punto de vista), podría así introducirse un punto de vista bialógico en política, en psicología, en sociología, en economía, en historia, etc.”. (*Ibid*, p.116)

⁸³⁸ *Ibid*, p.737.

esfuerzo unificador. Pero esta unificación es posible y su sede es antropológica. Como apunta Tarot, la violencia cumple un papel fundamental en la etología. Girard insiste mucho en la superior capacidad del hombre, por su condición mimética, para ejercer la violencia. Así pues, solo puede entenderse este silencio polimórfico de la violencia (en nombre de dioses antiguos o nuevos) por la ocultación ideológica característica que nutre los estudios antropológicos, y que el desvelamiento girardiano pretende desnudar. La función farmacológica condensa esa realidad antropológica previa y representa la transformación que opera en ella la lógica de su propia dimensión mimético-rivalitaria que culmina en la violencia fundadora y en su mecanismo victimario. Desde esta perspectiva, no se puede suponer la existencia de una esencia original y primera de lo político. No se trata de negar la realidad de esa esencia, ni mucho menos (en esto consistirá, tal vez, el error de Girard). Pero sí de considerarla a la luz de esa experiencia primera y fundacional que se expresa en el *pharmakos*. Para Tarot, determinado a subrayar la relevancia del descubrimiento girardiano, no se trata de elegir entre política y religión en el trono de las esencias primeras y absolutas. Al vernos forzados por la imposición de una disyuntiva nominalista terminamos por empobrecer la verdadera esencia de una realidad superior y compleja que sólo la común función farmacológica logra despejar con un alto grado de verosimilitud empírica y de profundidad teórica.

¿Política o religión o religión y política? Mi respuesta es que el fondo político-religioso es indisponible. Es aquí donde mi análisis se separa del de Gauchet que afirma: “No existe lo *político-religioso*. Ciertamente, las dos series de fenómenos se presentan asociados en el largo plazo, si no en la casi totalidad de la historia. Deben ser distinguidos no obstante. Lo político y lo religioso no son fenómenos del mismo nivel. El problema teórico es operar su diferenciación a partir de su complejidad histórica”⁸³⁹. Creo en la existencia de un fondo político-religioso común a todas las sociedades, aunque cada una lo haya fragmentado y organizado a su manera, aunque desigualmente, algo de lo que hay que rendir cuenta. Y para evitar las susceptibilidades, creo que es cómodo llamarlo por su función primera, la *pharmakológica*⁸⁴⁰.

Lo religioso arcaico y lo político nacen del tronco común de la violencia fundadora en que se expresa la comunidad regida por la antropología mimética. Destacar ese común origen farmacológico no es sólo una cuestión de alcance teórico. Permite también enfocar debidamente toda forma de análisis prospectivo pues si “lo religioso y lo político han nacido

⁸³⁹ M. Gauchet, *La Condition historique. Entretien avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Stock, “Les essais”, Paris, 2003.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, pp. 744-745.

de la misma violencia, son igualmente susceptibles de regresar a ella” y están “igualmente constreñidos para volver a salir de ella” ya que es “seguro que ni las sociedades políticas ni las sociedades religiosas han salido jamás totalmente de la violencia inicial”⁸⁴¹. En este sentido, no extrañará que Tarot no comparta con Gauchet el optimismo sobre una presunta salida moderna de la religión. Gauchet coloca detrás de la religión a la heteronomía y el monoteísmo. Pero es la violencia y lo sagrado lo que está detrás de la religión, más allá de la formulación histórica monoteísta. “Religión y política se encuentran por tanto frente a la misma tarea de asumir la función que he llamado farmacológica”⁸⁴².

Este planteamiento obliga a cuestionar las concepciones sustancialistas de lo político, que cifran su esencia en la intemporalidad y universalidad sustantiva de las relaciones de fuerza y dominación, soslayando el origen último de esas relaciones. Hay que recordar que Hannah Arendt ya lamentaba las perezosas simetrías entre el poder y la fuerza⁸⁴³, reconociendo indirectamente la inquietante raíz de la dominación política, que no requiere, salvo en los momentos de “excepción”, de la violencia. Misterio que la función farmacológica permite desvelar. Localizar en esta función la esencia primera y última de lo sagrado y lo político permite extraer una consecuencia importante: “En su origen, ni la religión ni lo político remiten en un primer momento a la dominación pura o a la axiomática del interés, sino a la protección mutua”⁸⁴⁴. Tesis potente y completa que integra al mismo tiempo que

⁸⁴¹ *Ibid*, p.745.

⁸⁴² *Ibid*, p.745.

⁸⁴³ “Es, creo, una muy triste reflexión sobre el actual estado de la ciencia política, recordar que nuestra terminología no distingue entre palabras clave tales como “poder”, “potencia”, “fuerza”, “autoridad” y, finalmente, “violencia” [...]”. (H. Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, pp.58-59). La explosión moderna de la violencia depara necesariamente la aniquilación de la esencia misma del poder, en cuanto que forma de dominación sin violencia. “Para resumir: políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder” (*Ibid*, p.77). Las apreciaciones de Arendt son susceptibles de una profunda valoración girardiana, como cuando señala: “esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo” (*Ibid*, p.77). Arendt parece referirse a la violencia banal y cotidiana, pero Girard, como se sabe, jerarquiza las violencias. Existe un tipo de violencia única que sí funda el poder y que, por la misma razón, se opone a él a partir del momento fundacional, confirmando la percepción arendtiana. El poder sagrado o político “contiene”, mientras existe, toda forma de violencia interna. Pero el poder también “contiene” la violencia en el otro sentido de la palabra. Tal vez se pueda a partir de aquí establecer un diálogo entre la tesis de Arendt y la teoría mimética girardiana. Diálogo que serviría también para resolver esta otra afirmación, de indudables ecos girardianos: “La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos”. (*Ibid*, p.57). En tal caso, el germen mismo del poder podría encontrarse en la experiencia fundadora del chivo expiatorio descrito por Girard. Y ése es precisamente el lugar en que se perfila conjuntamente el surgimiento de lo sagrado y de lo político.

⁸⁴⁴ “Se puede decir incluso que existe universalmente lo que yo llamo un síndrome de la mafia: no hay

refuta las tesis racionalistas, contractualistas o economicistas, de las escuelas políticas modernas. Tesis que resume el esfuerzo central de Tarot en su monumental obra de síntesis histórica de las principales teorías de la religión:

La fuerza bruta, la violencia espontánea o calculada existen por todas partes, la inclusión, la fractura también, pero no indican la esencia del poder político o religioso. [...] Lo religioso y lo político nacen de los mismos mecanismos de la violencia y de la contra-violencia, de la misma función farmacológica, pero no de la dominación entendida como simple desigualdad de la fuerza. Aunque la crítica de sus perversiones, compromisos y dimisiones deba retomarse siempre, ni lo político ni lo religioso pueden reducirse ni deducirse de la dominación pura. Esta es tal vez la tesis principal de este libro⁸⁴⁵.

Así pues, “definir la esencia de lo político o de lo religioso por la sola dominación, es proyectar un fantasma que puede perfectamente habitarlos a todos, como individuos, en lugar de conducir un análisis”⁸⁴⁶. Como destaca Tarot, si esta tesis es cierta, “es la versión estándar del modelo del todo político según las Luces radicales el que debe ser revisado y la concepción del poder que lo sostiene”⁸⁴⁷. Esta es la concepción “autárquica” de lo político de Gauchet cuando define lo político por el poder, el conflicto y la norma y los caracteriza por la autonomía.

Pero el poder no es la emanación espontánea de la fuerza y de la energía, ya salgan del individuo o del grupo. Esto existe, pero no hace al poder político-religioso, que es la acción de una reacción adquirida sobre fuerzas sufridas. De hecho, cuanto más dura el poder, menos es autónomo. Esta es la razón de la rutinización de todos los carismas, que operan primero como la seducción de una fuerza viva y libre. Pero es que el poder instituido no es la cuestión como lo creen aquellos a los que fascina, sino una respuesta a preguntas que seguimos sin saber todavía formular adecuadamente. En buena lógica, la pregunta precede a la respuesta. [...] En una arqueología como la que intento hacer, se tienen las respuestas, todos esos esqueletos de religiones y de regímenes políticos que cubren las rutas de la historia, pero no las preguntas. ¿A qué respondían? Nos corresponde a nosotros encontrarlo⁸⁴⁸.

poder que no comience por ser protector, y que no pueda pervertirse en dominación y en explotación, en nombre de la misma protección. Pero esta fragilidad intrínseca del poder define demasiado su condición y su ejercicio, no su esencia o su naturaleza. De hecho, los poderes que duran más fácilmente son aquellos que inspiran la confianza y ofrecen a sus “dominados” el sentimiento de “protegerles”, en definitiva, de garantizar la paz, de permitirles vivir en un mundo un poco más previsible y tolerable, etcétera”. C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion, op.cit.*, p.745.

⁸⁴⁵ *Ibid*, pp.745-746.

⁸⁴⁶ *Ibid*, p.746.

⁸⁴⁷ *Ibid*, p.746.

⁸⁴⁸ *Ibid*, p.746.

Lo político se plantea así como la respuesta (una de las posibles respuestas) a una problemática social originaria. Esa problemática es, de hecho, la de la amenaza de disolución. En ella beben, de manera indiscernible, tanto lo político como la religión. Ambas se alimentan de la común función farmacológica en que se transforma la violencia disolvente en violencia reconciliadora. En el lugar en que el mayor desorden construye el orden posterior. Ahora bien, si el origen de lo político y lo religioso es común, ¿dónde se haya la diferencia (y a partir de qué momento surge tal diferencia) entre lo político ya la religión? ¿Y cómo responder a esta cuestión a partir de las premisas girardianas sobre las cuales Tarot ha situado la base antropológico-social de toda reflexión sobre el origen de lo político y de la religión, reconociendo en ellas una superioridad teórica contrastada? La respuesta sería fácil si se preguntara a las religiones “por arriba”; nos dirían: es Dios, los dioses, la tradición, la espiritualidad, los espíritus de los ancestros, etc. Pero las respuestas serían múltiples, y no congruentes, ya que cada religión tiene sus perspectivas. Recordemos que, en la hipótesis durkheim-girardiana que adopta Tarot, el término de religión es tomado en su sentido estrictamente antropológico, y que religión no se define por los dioses, sino solamente “por abajo”, por “mecanismos humanos accesibles en los mitos y los ritos”. Por consiguiente, “para aproximarse a la respuesta, hay que adoptar -nos dice Tarot- una vista transversal de los rituales que nos mostrarán tal vez lo que hay que aportar a lo político para durar”⁸⁴⁹. Ese “fondo común” a lo político y a lo religioso, que tiene como finalidad que una sociedad dure (es decir, que el orden surgido de su desorden no vuelva a recaer en él), lo denomina Tarot “lo político-religioso mínimo”⁸⁵⁰. “Surge de la religión por abajo, pero va más allá, aun permaneciendo sobre tierra”⁸⁵¹. Aparece aquí una perfecta formulación del punto fijo endógeno analizado por Jean-Pierre Dupuy. Siguiendo con la secuencia girardiana, emerge por tanto la doble transferencia de agresividad y de reconciliación sobre la víctima. “Entramos aquí, dice Tarot, en la parte más difícil de su modelo y del nuestro, la que le he reprochado haber trabajado demasiado poco: todo lo que sigue a la muerte de la víctima y que es decisivo a mi entender”⁸⁵². En otro trabajo anterior, Tarot resumió la dificultad hermenéutica de esta fase capital aunque insuficientemente descrita en el análisis de Girard:

No se ve, sino por una especie de milagro, en qué la simple expulsión, o la ejecución (*mise à mort*),

⁸⁴⁹ *Ibid*, p.747.

⁸⁵⁰ *Ibid*, p.747.

⁸⁵¹ *Ibid*, p.747.

⁸⁵² *Ibid*, p.748.

véase el descuartizamiento, el *sparagmos* del cadáver, debería desembocar en un orden ritual forzosamente complejo y, sobre todo, cómo podría producirse tan pronto, inmediatamente después de la crisis. ¿Por qué milagro, en efecto, una explosión de violencia puede desembocar inmediatamente sobre otra cosa que no sean destrucciones? ¿Masa apaciguada? No, en el mejor de los casos masa agotada,[...].[...] Una vez despejado y reconocido plenamente el mecanismo emisario, hay que prestar por tanto atención a la manera como será tomado y retomado en simbolizaciones, imaginaciones y otras metaforizaciones, que, solas, lo transformarán en religioso y en la que van a jugar un papel traumatismo, miedo de la venganza, angustia, culpabilidad, ambivalencia, luto, deuda, idealización, narración, mitificación, prohibiciones y tabús, en una muy larga marcha, incierta y frágil, entre la reiteración en lo real y la repetición en lo simbólico⁸⁵³.

Para Tarot, este trabajo comunitario de subjetivación psicológica de la experiencia traumática original y fundadora es un paso ineludible y necesario para poner fin a la violencia interna.

Yo digo: es el a posteriori (*après-coup*) de la violencia, el luto colectivo de las víctimas lo que finalmente trazará la frontera del grupo y sellará su acuerdo sobre su institución. Podría perfectamente haber otras fronteras para otros intercambios.... Pero la frontera político-religiosa viene primero de los muertos llorados conjuntamente, asociados a la violencia fundadora y por tanto reconocidos como sagrados. Esta interiorización crea una exterioridad, ya que no hay luto por los muertos de los enemigos.... La dialéctica del luto y de la venganza será por tanto central en la sociogénesis⁸⁵⁴.

Se detecta aquí un momento de especial relevancia para situar el lugar de emergencia de una esencia política independiente (la interioridad-exterioridad que origina el binomio de la amistad-enemistad política). En una sociedad secularizada, la política y lo político no implican de por sí una referencia inmediata a los muertos. “Lo político y la política se piensan como actividades del aquí y del ahora, empíricas y autónomas y no llaman en absoluto por sí mismas a la subjetivación de los muertos sino por educación o costumbre”⁸⁵⁵. Sin embargo, la fuente de la que germina la emancipación de lo político consiste precisamente en una experiencia comunitaria de luto compartido. O, por mejor decir, tal experiencia es, de hecho, la experiencia fundadora de la que nace la comunidad.

Ahora bien, es el luto colectivo lo que la religión ofrece a lo político, y es de él de quien surge el secreto inencontrable de la legitimidad. Si todo orden social nace de la violencia, no es estable sino cuando se

⁸⁵³ *Ibid.*, p.748.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p.748.

ha encontrado un acuerdo sobre los muertos que han hecho la historia de este orden. Tal es la raíz más profunda, la más sagrada del lazo social, que ha podido perfectamente comenzar por la transfiguración de los primeros chivos expiatorios y que continúa en nuestros días en los panteones de los héroes y los mártires de quienes están hechas todas las conciencias nacionales modernas⁸⁵⁶.

Ahora bien, por mucho que ese “luto colectivo” tenga decisivas derivadas políticas, habría que destacar que, de acuerdo con la lectura girardiana, la ruta principal a explorar de cara a una formulación directa de una esencia política reside precisamente en la bifurcación entre la muerte y la supervivencia del *pharmakos*. Si las propiedades mágicas de la transferencia benéfica se producen antes de que la víctima propiciatoria resulte asesinada entonces ya no hay ninguna necesidad de luto. El propio Tarot parece observarlo a su manera cuando escribe: “Tal vez la diferencia de lo político y de lo religioso, sea que la mediación de la política es primero el cuerpo, mientras que la de la religión es el cadáver”⁸⁵⁷. Tarot parece querer centrarse en extraer las consecuencias políticas del cadáver (del cuerpo muerto): “¿por qué entonces lo político-religioso se apoya tanto sobre el cuerpo muerto, el cadáver, cuando ya no envía ningún mensaje? Precisamente porque ya no envía ninguno. Porque ya no habla, el cuerpo pertenece al grupo, es el operador de la mediación del grupo que se lo apropia completamente”⁸⁵⁸. Si esto es así, ¿qué se diría entonces de un “cuerpo vivo” que se beneficia ya en vida de las propiedades sagradas que, en circunstancias normales, únicamente recibe al ser asesinado? ¿No hablará entonces un hombre con una voz divina? ¿Acaso los mensajes de esa voz divina no tendrá efectos más inmediatos en la vida comunitaria en la medida en que no exigirá oscuros desciframientos posteriores? ¿No representa esta anomalía del mecanismo emisario (transferencia benéfica encarnada en un dios viviente) una función política mucho más nítida que en su modalidad habitual (según la secuencia asesinato colectivo-trauma y

⁸⁵⁵ *Ibid*, p.748-749.

⁸⁵⁶ *Ibid*, p.749. A continuación describe Tarot el asesinato de Lincoln en los Estados Unidos como ejemplo paradigmático de reaparición de este mecanismo fundacional de toda comunidad. En la ceremonia de los funerales el cadáver del presidente asesinado servirá para reforzar los lazos entre un centro simbólico y una periferia que se extiende sobre un territorio ya inmenso; aunque el autor dice que parece que estamos lejos del relato girardiano -ya que se trata de ejércitos constituidos para fines ideológicos elaborados en lo que parece la Primera Guerra moderna- sin embargo, en el fondo, es una guerra arcaica, ya que nos encontramos ante una violencia interna y de lucha por fundar la legitimidad del orden social; el líder del campo vencedor es asesinado, su muerte le transforma en fármacos que ha dado su vida por el país; en la Edad Media, se le habría cortado en pedazos y se habrían enviado a las cuatro esquinas de la Unión; pero el ferrocarril le ha permitido un viaje póstumo que habría sido una obra político-religiosa de transferencia colectiva, de reconciliación, de identificación y de luto nacional para, mediante la figura del héroe, confortar el lazo político en su dimensión mítico-religiosa; no se está muy lejos de la escena primitiva de la religión en la que la mediación primitiva es el cadáver del *pharmakos*, y después sus sustitutos. *Ibid*, p.749-750.

⁸⁵⁷ *Ibid*, p.750.

⁸⁵⁸ *Ibid*, p.751.

transferencia benéfica-luto)? No se trata de ignorar que el cadáver también está llamado a cumplir una función política (mediada por la lenta apropiación psico-colectiva de la experiencia emisaria a través del luto), sino de destacar que esta “apropiación” se manifiesta de modo especialmente privilegiado gracias a la “encarnación” de lo sagrado en un cuerpo viviente (o “superviviente”). Esta es la lección que se debe extraer del mutismo político girardiano. Un hombre es capaz de apropiarse de la función religiosa, adquiriendo control directo sobre ella mediante la plena absorción de la identidad sagrada unánimemente reconocida por la comunidad. En esto consiste el “salto cualitativo” de la “exterioridad” religiosa a la “interioridad” política. La autonomía de lo político se conquista penosamente por la convergencia en un solo ser de lo humano y lo divino. Un ser vivo y muerto al mismo tiempo (muerto como hombre y vivo como dios). Esta transfiguración produce la principal consecuencia política: que la voz y la palabra de un hombre sean reconocidas como la voz y la palabra de un dios. ¿No es posible reconocer en esta inaudita realidad el enigma religioso que envuelve a todo poder político como tal y que explica el terror y fascinación que mutan en automática servidumbre de todos los miembros de la comunidad así constituida? Entonces, aunque Gauchet acierta al afirmar que lo político se define por esa “autodefinición”, no es lo religioso lo que se vuelve posible por lo político, sino al revés, lo político lo que se vuelve posible por lo religioso. La “autodefinición” de lo político consiste precisamente en una autonomía misteriosamente arrancada de (y ante) lo religioso. Y se manifiesta en la anomalía del mecanismo emisario: el Rey es un chivo expiatorio que sobrevive y que retiene lo numinoso en su propia figura viviente y visible ante la comunidad. “El grupo se apropia también del cadáver -dice Tarot- porque el cadáver es por naturaleza el objeto del estupor absoluto”⁸⁵⁹. ¿Qué se diría entonces del estupor ante la presencia inmediata de lo divino encarnado? “La muerte es el paso de la presencia a la ausencia. La memoria es, al contrario, el paso de la ausencia a la presencia”⁸⁶⁰. En tal caso, la supervivencia del hombre endiosado es la manifestación más clara de la presencia indefinida y permanente de lo divino en la vida de la comunidad. Una divinidad que no requiere ser interpretada y mediada por la memoria colectiva sino que se actualiza permanentemente en la vida del *pharmakos* superviviente. Si la muerte “tiene incidencias políticas”⁸⁶¹, ¿se pueden acaso imaginar las consecuencias políticas

⁸⁵⁹ *Ibid*, p.751.

⁸⁶⁰ *Ibid*, p.751.

⁸⁶¹ “Y es esta muerte la que tiene incidencias políticas. Es siempre por las conmociones colectivas que ha provocado como la muerte se vuelve hecho de cultura y hecho político, por tanto humano. Esto pasa por una interiorización, que es el duelo mismo. Yo pretendo que todas las grandes entidades colectivas, los grandes

del regreso de un dios fundador? ¿y no es acaso la Realeza sagrada la consecuencia de una mágica transmutación de lo humano en divino, y la posterior plasmación de la voluntad divina en una voluntad humana?

En síntesis, la interpretación girardiana de Tarot destaca que la experiencia del chivo expiatorio es “el hecho bruto” a partir del cual se declina todo lo demás, y en particular, la base de toda derivación religiosa y política. De ahí que se defina como “la caja negra de la tesis girardiana”. Caja negra que habría que intentar abrir⁸⁶². Lo primero que hay que destacar es que dicho “hecho bruto” es la “respuesta” a la problemática planteada por la división interna del grupo, que precede a cualquier forma de alteridad externa con otros grupos. En esto consiste una explicación de lo religioso “por abajo”, es decir, una comprensión antropológica del hecho religioso universal. Gracias a ella, se puede confirmar una de las notas definitorias de lo humano en relación con su sociabilidad, a saber, su alteridad constitutivamente armoniosa y conflictiva, y que la antropología girardiana resuelve satisfactoriamente gracias a la ambivalencia (benéfico-maléfica) del mimetismo humano del deseo. Gracias a este planteamiento, es posible superar (por integración) las insuficientes y parciales dicotomías en que parece encerrarse el pensamiento moderno:

Explicar lo religioso por abajo y no por arriba viene a ser lo mismo que comprender primero y explicar después (pero todavía estamos lejos) por qué en regla general y no solamente en el sacrificio, allí donde se constituyen los grupos, la disyunción precede a la conjunción, lo que podría sin duda iluminar la vieja paradoja de Kant sobre la sociabilidad asocial del hombre.- Llegados a este punto, no veo necesario cambiar nada de una conclusión precedente: “Ha habido religión porque las sociedades humanas han tenido que hacer frente a una división específica, irreductible a otras, que creemos conocer menos mal. No es la de los iluminados y los oscurantistas, como se ha pretendido, sin exceso de modestia, en las Luces. No es la de los ricos y los pobres o la de los explotadores y los explotados,

sujetos colectivos -ya se les llame la sociedad, la patria, la nación, la monarquía, la República, el pueblo, incluso el progreso, todos aquellos de los que el individualismo metodológico nos dice que no existen, que son *flatus vocis*- son por supuesto fantasmas, pero como lo simbólico y, en ciertas circunstancias, son más reales que lo real, hasta el punto de que muchos aceptan morir por ellos ya que han tenido su origen en un proceso de trascendentalización, imaginización que tiene sus raíces en el luto colectivo, como interiorización, memorización e idealización.[...] Toda la historia de Europa desde el fin de la Segunda Guerra Mundial está dirigida por este hecho: ¿qué muertos van a ligarnos y por cuánto tiempo? ¿los resistentes o los colaboradores, los deportados o sus verdugos? Hoy en día, cuando Europa es ya una burocracia y no será sin duda sino una zona de libre comercio, si la idea europea no está completamente muerta y sobre todo si podemos vivir en paz sin recaer (demasiado pronto) en las rivalidades nacionalistas u otras, es porque nos ponemos de acuerdo todavía sobre algunos muertos y sobre el rechazo del antisemitismo. Problemas de chivo expiatorio y de luto”. *Ibid.*, p.752.

⁸⁶² “El trabajo de subjetivación que transforma este hecho bruto en inicio o detonante (amorcer) cultural y su

como han añadido los marxistas, aunque no deja de ser siempre muy real. No es la de los gobernantes y los gobernados o la de los dominantes y los dominados, como lo pretendía Clastres. No es la división de los sexos, como lo pretenden todavía, aunque diferentemente, los freudianos y los levistraussianos. Evidentemente, la diferencia religiosa se recombina incansablemente con todas estas. Pero se ha basado primero en esta división siempre posible de la sociedad consigo misma según la lógica que llamaremos el terror arcaico, y cuya fórmula es la resolución de la división de todos contra todos en la división de todos contra (al menos) uno”⁸⁶³.

De este modo, la oposición “política” entre un “nosotros” y un “ellos” no es constitutiva sino derivada pues procede de la experiencia de la sublimación originada en la superación de esta división fundacional interna.⁸⁶⁴ Así pues, toda la estructura religiosa, política, social y cultural se explica por la transformación de este hecho bruto original y se manifiesta en los distintos modos de la misma función farmacológica explicitada en la dualidad del veneno-remedio, dualidad conservada en las sucesivas traducciones de aquellos modos. La insuperable unidad consustancial de esta experiencia colectiva ambivalente justifica plantear la existencia de un fondo común indiscernible (religioso-político o político-religioso, según se mire), confirmándose así la hipótesis de una Esencia mimético-violenta-sagrada de la esencia de lo político, de modo que esta última esencia sólo puede ser estudiada y conocida atendiendo a esta fuente germinal. En conformidad con el planteamiento girardiano, debe localizarse en la Revelación cristiana la ruina de este mecanismo (que sin embargo, sigue operando mediante su modalidad satánica):

En el fondo de este mecanismo, es imposible distinguir lo político y lo religioso, instaurándose lo político por los medios de lo religioso (la expulsión y su subjetivación) y lo religioso por los medios de lo político (la necesidad de transformar una muchedumbre en “nosotros”). Hay buenas razones por tanto para hablar de lo político-religioso (bien distinto, como se comprende, de lo teológico-político, que remite a lo religioso por arriba y a la tradición ortodoxa cristiana)⁸⁶⁵.

Este mecanismo se caracteriza, en última instancia, por la “suspensión” o

institucionalización es sin duda la caja negra de la tesis girardiana, y habría que intentar abrirla”. *Ibid*, p.860.

⁸⁶³ *Ibid*, p. 863.

⁸⁶⁴ “La división interna del grupo precede a las divisiones externas. La división entre un nosotros y un ellos supone la instauración de lo social en un grupo que se ha construido sobre una división interna superada” (*Ibid*, p.861). “La raíz de estos comportamientos debe buscarse en la puesta en práctica de mecanismos de defensa contra lo que es percibido como una intrusión externa y no es de hecho sino la violencia del grupo” (*Ibid*, p.861).

⁸⁶⁵ *Ibid*, p.861.

“contención”⁸⁶⁶ (en los dos sentidos) de la violencia disolvente que se transforma, por enfriamiento ritual⁸⁶⁷, en orden cultural o poder político. No existe, en sustancia, una esencia política independiente encarnada en la dominación en sí. “La religión, no menos que la política, no ha surgido de la dominación pura, sino de la violencia suspendida por un mecanismo ritual considerado como protector”⁸⁶⁸. Se debe situar, por tanto, en el surgimiento de este mecanismo, el “origen de la cultura”⁸⁶⁹ (por retomar la expresión que dio título a uno de los últimos libros de Girard), y también, por consiguiente, el origen de lo político.

Pese al dogma del modelo del todo político (*tout politique*), totalmente insuficiente y unilateral,[...], el fundamento del poder y por tanto de lo político no es totalmente reductible ni al interés individual ni a la dominación. La instauración socio-religiosa de la sociedad parece poco separable de la violencia y de la hegemonía de los hombres sobre los grupos, pero no está fundada sólo sobre ella. Se inscribe en una lógica de defensa y de protección frente a la violencia interna. Es por tanto farmacológica⁸⁷⁰.

En cualquiera de sus modos de expresión, el mecanismo de la función social farmacológica consiste en el reemplazo del mal disolvente de la violencia para reorientarlo hacia el bien reconciliador y fundador:

Lo político-religioso se instaure sobre el modo farmacológico (reemplazo del mal para luchar contra el mal, repetición abreactiva), y por consiguiente primero aprotopaica, catártica y protectora, pero es también interpretada en términos mágicos de metamorfosis, la fundación se vuelve buena al repetirse (*la fondation devient bonne à répéter*), la fuerza expulsada da la fuerza para controlarla⁸⁷¹.

⁸⁶⁶ “La religión por sus mitos y sus ritos sirve para ‘suspender’ la violencia interna ‘conteniéndola’ “ (*Ibid*, p.861).

⁸⁶⁷ “La asociación de la efervescencia y de la violencia permite pensar la violencia fría que se instala en las estructuras después del enfriamiento de la efervescencia” (*Ibid*, p.860). “Para que haya habido religión, ha hecho falta un enfriamiento por una ritualización y una subjetivación de los procesos de chivos expiatorios, que han tenido que pasar por prácticas colectivas alrededor de lo que sucede después de la muerte (l’après-mort) de los chivos expiatorios y de la memorización colectiva” (*Ibid*, p.861).

⁸⁶⁸ *Ibid*, p.862. “La dominación es por tanto un fenómeno real, pero segundo. El poder no es reductible a ella. Nace de la violencia, pero por la institucionalización que resulta de una ritualización que ha tenido éxito” (*Idem*).

⁸⁶⁹ “La “suspensión” de la violencia colectiva es tanto más el fundamento de la cultura cuanto que el hombre es el animal que no sabe que es mortal, pero que lo aprende, y que no puede aprenderlo sino por prácticas y reacciones colectivas, ya que no tiene jamás la experiencia de su propia muerte antes de morir y entonces no le sirve de nada. La muerte no ha podido entrar en la cultura sino por la colectividad y es esta experiencia la que funda la transmisión” (*Ibid*, p.861).

⁸⁷⁰ *Ibid*, p.862-863. “Pero la función farmacológica está en el fundamento de lo político como de lo religioso especializado y sin duda de lo terapéutico” (*Ibid*, p.863).

⁸⁷¹ *Ibid*, p.862.

Bien y mal se encuentran así inextricablemente mezclados, y será preciso rastrear los residuos de esta fusión en los rasgos y la dinámica de la esencia de lo político y, particularmente, del poder. En cualquier caso, Tarot subraya en su conclusión el hecho de que, sustancialmente, el jefe político debe ser un chivo expiatorio superviviente: “Los jefes y los Reyes han surgido de chivos expiatorios, pero conservados con vida”⁸⁷². En él se condensa la modalidad política del mecanismo emisario. Y se debe entender que es de la fuente de esta figura anómala (pero irreversible desde el momento de su irrupción) de la que es posible extraer las notas definitorias de una esencia de lo político.

A ello se dedicarán las páginas siguientes, no sin antes recoger la potente advertencia de Tarot en relación con la constitución misma de una modernidad que ha proclamado, orgullosa, su salida de la religión. Esta salida debe interpretarse también como salida de la conflictividad inherente a lo humano. Y por tanto, como utópica. “La modernidad es fundamentalmente una utopía, la de un mundo sin peligro y sin pérdida”⁸⁷³. Al situar en el plano de la exterioridad a la realidad religiosa, la modernidad prolonga, a su manera, la mentira de la mentalidad arcaica y primitiva⁸⁷⁴. Pero, a diferencia de ella, ha olvidado la lección que los mitos y ritos se han encargado de conservar para beneficio de la estabilidad y duración de las comunidades humanas. “Una cultura sin lo sagrado y totalmente atea es plenamente posible, pensable, pero una sociedad sin nada sagrado es tal vez una contradicción en los términos, irrealizable”⁸⁷⁵. La modernidad es, en este sentido, doblemente peligrosa pues desecha el bien social de la mentira arcaica (la noble mentira de la que hablaba Leo Strauss al interpretar a Platón), sin dejar por ello de interiorizarla bajo otros ropajes (presuntamente científicos, la mayor parte de las veces). Esto explica que “en ningún lugar de la modernidad occidental, la salida de la religión se ha hecho sin violencias imprevistas por las doctrinas”⁸⁷⁶. “Imprevisión” que ofrece material suficiente para un esbozo de la violencia apocalíptica que recorre la historia moderna y contemporánea. Violencia que recuerda y al mismo tiempo se

⁸⁷² *Ibid*, p.862.

⁸⁷³ *Ibid*, p.864.

⁸⁷⁴ Una de las expresiones de esa exterioridad se cifra en el presunto miedo religioso ante el misterio numinoso de la naturaleza: “No es por tanto el miedo el que ha hecho a los dioses, en el sentido en el que se entiende a veces, desde Lucrecio, de un miedo del hombre que se encuentra impotente ante la naturaleza. Esto no es sino la proyección de nuestro miedo de hombre separado de la naturaleza. Es el miedo del hombre al hombre” (*Ibid*, p.864).

⁸⁷⁵ *Ibid*, p.864.

⁸⁷⁶ *Ibid*, p.864.

distingue de la violencia primitiva fundacional⁸⁷⁷. Enseñanza difícil que recuerda el fracaso de la salida moderna de la religión, y que Tarot resume a su manera:

Pero la salida de la religión es por definición difícil, ya que está fundada en la salida de estructuras emanadas de mecanismos de defensa. Como para la cuerda que retiene al perro, no basta con estirarla (*tirer dessus*) para desprenderse. Al contrario. Al hacer esto puede apretarse⁸⁷⁸.

Presupuestos de lo político

Los más lejanos deben pagar vuestro amor al prójimo; y si sois cinco los que estáis reunidos, un sexto debe morir siempre
(Así hablaba Zaratustra, “Sobre el amor al prójimo”)

Comienza aquí el análisis de aquellos elementos que han sido tradicionalmente asociados a la definición esencial de lo político como esencia autónoma. En nuestro estudio, dicha esencia es originariamente dependiente de una Esencia anterior que se vincula directamente con el producto sociogenético derivado de la particular dinamicidad de la antropología mimética. El propósito no es otro que identificar en esos rasgos de la esencia de lo político la huella de su raíz antropológico-mimética y de su declinación religioso-política, en el sentido de ese “fondo común indiscernible” que Camille Tarot reflejaba en su trabajo. La pregunta que guiará a partir de aquí la reflexión es, así pues, sencilla: ¿No podría ser acaso el mimetismo humano un presupuesto de los presupuestos de la esencia de lo político? La pregunta girardiana sería: ¿cuál es el presupuesto de estos presupuestos que definen la esencia

⁸⁷⁷ “La historia política de la religión y de la salida de la religión se inscribe lógicamente y sincrónicamente entre dos errores que se pueden oponer como dos tipos ideales. El terror arcaico es el que inspiran el todos contra uno de una víctima tomada al azar y el terror moderno del que algunos regímenes se han aproximado en el siglo XX, el uno (del dictador, del partido y del Estado) contra todos” (*Ibid*, p.864). La reflexión recuerda al contraste arendtiano entre la máxima violencia y el máximo poder.

⁸⁷⁸ *Ibid*, p.864. La gran obra de Tarot (un esfuerzo verdaderamente hercúleo) desemboca necesariamente en esta otra historia de los desencuentros modernos con la religión. Entender la modernidad consiste en desprenderse de sus propios mitos religiosos fundacionales. Ambición oceánica que, es de prever, también explotará el capital inexplorado del paradigma girardiano y a la que el propio Tarot se ha comprometido, tal y como anuncia en la conclusión general de *Le symbolique et le sacré*: “La obra que seguirá a esta comprenderá por tanto dos grandes partes. La primera será dedicada a las nociones empleadas para pensar tradicionalmente la secularización por arriba. Son las grandes categorías a las que se vuelve siempre: descristianización, secularización, laicización, desencantamiento del mundo, salida de la religión. Cada una tiene su historia, sus lugares, su óptica, su valor heurístico o explicativo, sus límites.- Pero hay que considerar los problemas de salida de la religión menos estudiados -desacralización, desimbolización, desritualización- continuando nuestro punto de vista del por debajo. -Habrá que mostrar en fin cómo las grandes religiones existentes hoy piensan y afrontan la salida de la religión, y reaccionan y responden cada una en su idioma. La religión como

de lo político? O dicho de otro modo, ¿cuál es la Esencia de la esencia de lo político? La hipótesis sería fácil de formular: es el deseo mimético que se despliega en sociabilidad más conflicto (o en la sociabilidad insociable que recogía Tarot remitiendo a la fórmula kantiana) y que explica el surgimiento de unos procesos que ayudan a entender, mediante la modalidad anómala de la función farmacológica (expresada en la supervivencia del chivo expiatorio) derivada de la violencia fundadora, el nacimiento del poder político y su posterior crecimiento.

Para acometer este empeño es preciso centrarse, en lo fundamental, en el esfuerzo teórico de quien, a nuestro entender, mejor ha penetrado en la comprensión de una esencia de lo político: Julien Freund⁸⁷⁹. Como se ha visto, Freund ha mostrado en diferentes ocasiones su escepticismo ante la posibilidad de un conocimiento empírico de una raíz anterior a una esencia política que en su obra se expone como autónoma. Este escepticismo puede superarse con la penetración antropológico-fundacional del paradigma mimético, con cuyas nociones fundamentales se contrastará el análisis de Freund.

¿Cómo define Freund la realidad de la esencia de lo político? Para el pensador alsaciano esta esencia se vincula con los por él denominados “presupuestos” de lo político. “Se puede definir lo presupuesto de la siguiente manera: es la condición propia, constitutiva y universal de una esencia”. Así pues, “cualquier esencia tiene, en primer lugar, sus presupuestos propios que permiten distinguirla de otra esencia”⁸⁸⁰. Estos presupuestos sólo la filosofía puede estudiarlos y aislarlos con la profundidad que requiere esta tarea de abstracción⁸⁸¹. Tarea que se empeña en superar la variabilidad de las formas y modalidades de expresión de lo político sin por ello desatender el análisis concreto y empírico del que

modelo debe ayudar a realizar una aproximación diferencial de estas respuestas” (*Ibid*, p.865).

⁸⁷⁹ J. Freund, *La esencia de lo político*, op.cit..

⁸⁸⁰ *Ibid*, p.101. “Es cierto que existe un comercio dialéctico constante entre ética, economía, religión y política. A pesar de todo, no pueden confundirse estas actividades, porque cada una posee presupuestos particulares que condicionan su autonomía” (*Idem*).

⁸⁸¹ “Se trata, pues, de comprender lo político en sí mismo, como constituyente de una esencia, es decir, analizar sus fundamentos y sus presupuestos. Esto sólo puede hacerse filosóficamente. En efecto, así como no es posible explicar la esencia de la ciencia o sus fundamentos por los medios ordinarios del método científico propiamente dicho, ni la esencia de las matemáticas por el camino de la demostración matemática, ni la esencia de la religión por las diversas prácticas religiosas, tampoco es posible explicar políticamente lo político, esto es, por los propios medios que la actividad política utiliza. En todos estos casos nos vemos obligados a recurrir a la filosofía, pues sólo ella es reflexión sobre los fundamentos o presupuestos”. *Ibid*, p.99.

parte⁸⁸², en pura gnoseología aristotélica, este esfuerzo de abstracción:

Con mayor exactitud puede decirse que cualquier esencia, al no ser una entidad abstracta, se aparece a los hombres de una época como ligada a una forma particular, pero esta forma particular o la suma de todas las formas posibles, no basta para determinarla en toda su realidad. La esencia de lo económico, por ejemplo, no se reduce a la libre empresa o al dirigismo. La desaparición de la democracia no interrumpe la actividad política, como tampoco el ocaso del romanticismo arrastró consigo la supresión de la actividad artística. Finalmente, hay otros conceptos que definen necesaria, invariable e inmutablemente una esencia, en el sentido en que su disolución arrastraría la supresión de la esencia misma. Supongamos la contradicción y suprimiremos la lógica; suprimamos la relación de lo sagrado con lo profano, o bien la del dueño con el esclavo, y suprimiremos al mismo tiempo la religión o la economía. Del mismo modo, si suprimimos, por ejemplo, la relación de mando y obediencia, suprimimos la política.[...] Más explícitamente, los presupuestos son de algún modo evidencias que se imponen a priori y se vuelven a encontrar necesariamente en formas históricas variables, con las cuales una esencia se manifiesta concretamente⁸⁸³.

De este modo,

Si el mismo presupuesto condiciona invariablemente una misma esencia, se entiende también por qué lo político permanece específicamente idéntico a sí mismo, a pesar de las variaciones históricas y de la sucesión de los regímenes. Ello es la razón de la permanencia de una esencia en la duración⁸⁸⁴.

Así pues, el presupuesto es “una condición permanente que determina de manera ontológica la existencia misma de una esencia”. Es “condición de su perennidad, en el sentido de que su supresión arrastraría la desaparición de la esencia misma”⁸⁸⁵. Pero el presupuesto “no crea el objeto político, sino que está implícito en él”⁸⁸⁶. No se trata de un concepto meramente epistemológico, que recubre únicamente el modo de conocimiento o el significado del fenómeno político: “forma la esencia misma, en el sentido de que ésta no existe sino con

⁸⁸² “Haciendo del presupuesto una evidencia a priori, podría creerse que nos apartamos de la experiencia y de la historia, que sin embargo no hemos dejado de considerar como los criterios de referencia del análisis. No ocurre así.[...] El a priori de que aquí se trata tiene un carácter sustancial o bien “material” -si puede emplearse esta expresión, hoy corriente en filosofía -. Significa que el presupuesto no es independiente de la experiencia; por el contrario, sólo tiene sentido gracias a ella, habida cuenta de que es condición intrínseca y constitutiva de la existencia de una esencia, y, por tanto, de la misma experiencia que tenemos de la actividad política en general”. *Ibid*, pp.104-105.

⁸⁸³ *Ibid*, p.100.

⁸⁸⁴ *Ibid*, p.101.

⁸⁸⁵ *Ibid*, p.102. “El presupuesto, en fin, es condición universal de una esencia y se distingue de la condición empírica, puramente contingente, que varía con el espacio y el tiempo” (*idem*).

⁸⁸⁶ *Ibid*, p.105.

él y sólo es cognoscible a condición de que la explicación lo descubra”⁸⁸⁷. El presupuesto localiza aquello que define la esencia invariable, constante y universal del fenómeno político, caracterizado a su vez por la contingencia y variabilidad histórica de sus formas y modos, pues “es un hecho que sólo puede pensarse en el cambio cuando existe lo constante”⁸⁸⁸. En definitiva, “los presupuestos no son sino otro término para designar las constantes que permiten medir lo real, entenderlo y explicarlo”⁸⁸⁹.

Pues bien, ¿cuáles son, en la visión freundiana, los presupuestos que definen la esencia de lo político? Hay que advertir que, aunque se haya pretendido asociar unívocamente el pensamiento político de Freund al de Carl Schmitt, lo cierto es que, más allá de sus indudables convergencias, el trabajo del teórico alsaciano merece ser considerado de forma independiente. Y así, incidiendo también, como el pensador de Plettenberg, en la dialéctica del amigo-enemigo, la concepción freundiana de lo político abarca otros elementos distintivos, como se manifiesta particularmente en su teoría de los tres presupuestos definitorios de la esencia de lo político: la relación del mando y de la obediencia, la relación de lo privado y de lo público, la relación de amigo y enemigo. Ahora bien, este cuadro requiere algunas aclaraciones que identifican de manera más precisa la originalidad del enfoque freundiano.

La relación del mando y de la obediencia constituye el presupuesto básico de lo político en general. La de lo privado y de lo público atañe más bien a la política interior, y la de amigo y enemigo, a la política exterior⁸⁹⁰.

La aclaración no está exenta de importantes consecuencias para el análisis que se está llevando a cabo. En primer lugar, sobresale el hecho de la jerarquía entre los tres presupuestos. Uno de ellos es, como subraya el propio Freund, el “presupuesto básico” de “lo político en general”: la relación del mando y de la obediencia. Los otros dos se derivan de él. Y lo más importante en cuanto a esta derivación es que surge en el momento en que, por una curiosa razón, lo político se escinde en dos modalidades, política interior y política exterior. Así pues, los interrogantes que se deben despejar pueden condensarse en dos preguntas: ¿en

⁸⁸⁷ *Ibid*, p.105.

⁸⁸⁸ *Ibid*, p.105.

⁸⁸⁹ *Ibid*, p.105.

⁸⁹⁰ *Ibid*, p.113.

qué medida el paradigma mimético puede dar cuenta del presupuesto básico de lo político, esto es, de la relación del mando y de la obediencia? Y, ¿de qué forma puede explicar la escisión entre un espacio interior y otro exterior de lo político, a partir de la cual surgen los dos otros presupuestos que van a definir estos dos distintos espacios de lo político?

Pero antes de eso hay que preguntarse por qué razón considera Freund que la relación de mando-obediencia define, con carácter prioritario y hegemónico, la esencia de lo político. ¿A qué debe ese privilegio?

Cualquier actividad humana divide, desde un punto de vista, el universo humano en dos categorías de relaciones contrarias. Así, la religión divide a los objetos en sagrados y profanos; la moral divide las acciones en buenas y malas; la estética divide las obras en bellas y feas, y la ciencia divide los conocimientos en verdaderos y falsos.(...) La relación de mando y obediencia juega el mismo papel en política. Divide de manera específica y absoluta, desde el punto de vista conceptual, el universo humano en dos categorías de hombres: por un lado, los que obedecen y por otro los que mandan. Considerada de este modo, constituye el presupuesto fundamental de lo político. A pesar de que la política sea sólo un sector del conjunto social, atañe, por medio de la pareja mando-obediencia, a la humanidad y a la sociedad globalmente, de manera que ningún ser humano puede escapar al dominio político, sea obedeciendo, sea investido de mando⁸⁹¹.

Como se puede comprobar, Freund incurre en la misma sustancialización de la lógica de la dominación como definitoria de lo político que Camille Tarot reprochaba a Marcel Gauchet. Para Freund el presupuesto mando-obediencia es el presupuesto “fundamental” de lo político. Sea. Pero ¿es este presupuesto un presupuesto primero? Precisamente esto es lo que el paradigma mimético contribuirá a aclarar. Contentémonos de momento con señalar la razón por la que los otros dos presupuestos juegan un papel secundario en el trípode freudiano.

La pareja de lo privado y de lo público, y la de amigo y enemigo, tienen un papel algo distinto. Aunque contrarios, los conceptos de mando y obediencia son el uno y el otro específicamente políticos, ya que cualquier ser humano se encuentra en un lado o en otro, participa necesariamente de una forma u otra en lo político. En los casos de relaciones privado-público y amigo-enemigo, únicamente los conceptos de público y enemigo son específicamente políticos, y los de privado y amistad definen la esfera de los sectores no políticos, opuestos al sector propiamente político⁸⁹².

⁸⁹¹ *Ibid.*, pp.113-115.

⁸⁹² *Ibid.*, p.116.

De este modo, los otros dos presupuestos no cumplen, a diferencia del presupuesto fundamental (mando-obediencia), el papel de definir la esencia misma de lo político como tal sino la de filtrar, a través de los binomios respectivos que los caracterizan (privado-público, y amigo-enemigo), lo político en relación con lo no-político. “El papel del presupuesto de lo privado y de lo público, así como del amigo y del enemigo es, por tanto, el de separar lo que es político de lo que no lo es”⁸⁹³. De este modo, el análisis mimético-freudiano que nos proponemos acometer tendrá que partir, necesariamente, del presupuesto fundamental de lo político para, a partir de él, extraer las consecuencias que se desprendan naturalmente y que servirán para iluminar las secuencias posteriores definidas por los otros dos presupuestos secundarios, que nacen precisamente en el momento en que el espacio de la interioridad se distingue de la exterioridad política. El reto para el paradigma mimético consiste, como ya se advertía, en justificar, por un lado, la emergencia del presupuesto fundamental de la esencia de lo político (mando-obediencia) como realidad derivada de la sociogénesis mimética y en explicar, por otro lado, la irrupción de los dos espacios que distinguen la esfera política (interior y exterior), y que delimitan la lógica binaria de los otros dos presupuestos (amigo-enemigo para el espacio político exterior, privado-público para el espacio político interior).

En el párrafo final que cierra el pórtico introductorio de su obra *La Esencia de lo político*, Freund también detecta que el presupuesto fundamental no sólo se distingue por su anterioridad definitoria de la esencia de lo político, sino también por el ámbito concreto de lo político que contribuye a explorar y que se distingue de aquellos que exploran los otros dos respectivos presupuestos:

Cada uno de estos tres presupuestos manda sobre su propia dialéctica antitética: la relación de mando y obediencia determina dialécticamente el orden; la de lo privado y de lo público, la opinión; y, por fin, la del amigo y del enemigo, la lucha. Por otro lado, cada uno de estos presupuestos tiene un papel determinado, aunque no limitado exclusivamente a esta función, en la economía general y la vida concreta de lo político: la pareja mando-obediencia condiciona más especialmente la formación de una unidad política; la de lo privado y de lo público, su organización, y la del amigo y enemigo su conservación y, si llega el caso, su desaparición, cuando está absorbida por otra unidad política⁸⁹⁴.

⁸⁹³ *Ibid*, p.116. “Por consiguiente, a pesar de que cualquier hombre participa en lo político como ser social por naturaleza, existen sin embargo áreas de actividad que escapan a la política. Las parejas privado -público y amigo -enemigo son los presupuestos que condicionan, no lo político en general, sino las metas de la actividad política, que consisten, por una parte, en la organización interior de la colectividad, y por otra, en su defensa contra las colectividades exteriores” (*idem*).

⁸⁹⁴ *Ibid*, p.120.

Esta sencilla aclaración contribuye no poco a esclarecer la pertinencia del modelo mimético como paradigma de análisis político teórico. Lo que Freund nos viene a decir es que el primer presupuesto de la esencia de lo político, el fundamental, tiene que referirse a la “formación de una unidad política”, a aquello que constituye su “orden”. ¿Acaso es muy forzado interpretar esta referencia como una insinuación acerca de la convergencia entre este presupuesto y el enfoque sociogenético del paradigma mimético que se empeña, precisamente, en rastrear las raíces del orden social en las tierras de penumbra de la violencia y lo sagrado? El propio Freund ha lamentado la incapacidad del análisis político convencional a la hora de profundizar en el presupuesto fundamental.

¿A qué atribuir aquella indiferencia casi general por un análisis directo de las nociones políticas tan fundamentales como las de mando y obediencia? Parece que esto puede explicarse por distintas razones. En primer lugar, resulta más atractivo y más fácil hacer observaciones y conjeturas con respecto a la sucesión o coexistencia de acontecimientos históricos, por la abundante documentación de que hoy en día disponemos, que analizar un presupuesto que, por ser condición absoluta de una esencia, escapa a las determinaciones causales precisas y al método crítico corriente de las ciencias humanas. En efecto, resulta más difícil analizar conceptualmente una noción como la de mando, que investigar sociológicamente sobre el poder. En segundo lugar, por su misma naturaleza de fundamento, el mando y la obediencia son refractarios a una racionalización susceptible de satisfacer el espíritu lógico y clasificador⁸⁹⁵.

El propio Freund reconoce que la tarea de profundizar en el origen del presupuesto fundamental de lo político es necesaria e imprescindible por mucho que nos obligue a franquear los límites de la investigación racional para penetrar en el bosque de las “fuerzas oscuras” de lo irracional:

Por el contrario, resulta mucho más difícil contestar a las siguientes preguntas: ¿por qué hay mando y obediencia y por qué se les encuentra en cualquier sociedad política? ¿por qué los hombres obedecen a un ser que sólo es un hombre? ¿En qué consiste la potencia del que se hace obedecer? Todas estas cuestiones se hunden en lo irracional, que se resiste a la explicación formal, siempre condicional. A pesar de esta dificultad, el análisis puramente conceptual no puede, sin embargo, menospreciar estos aspectos irracionales, aunque sean opuestos a los medios habituales de la investigación y de la construcción propios de las ciencias humanas. En efecto, desde el punto de vista de la esencia de lo político, las fuerzas oscuras que animan el mando y la obediencia tienen por lo menos tanta y a veces

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p.123.

más importancia que las investigaciones sobre las variaciones del poder y de las instituciones de una sociedad a otra y de una época a otra⁸⁹⁶.

¿Cómo no interpretar estas palabras como una invitación a considerar la pertinencia del enfoque ofrecido por el paradigma mimético que pretende, precisamente, penetrar en los misterios de unas tierras de penumbra delimitadas por sangrientos orígenes? Si para Freund “mando y obediencia hacen que exista la política”⁸⁹⁷, pues, “gracias a este presupuesto, penetramos en el corazón de lo político, en su ser, es decir, en la relación que da ser a la política”⁸⁹⁸, entonces es legítimo considerar muy seriamente que las raíces ocultas y profundas de la violencia y lo sagrado exploradas en la obra de Girard se encuentran en la base misma del surgimiento de lo político como tal. Como escribe Dalmacio Negro:

Lo profano sale de lo sagrado como una mundanización y todo poder profano está impregnado de sacralidad, pues lo sagrado se refiere a lo divino, lo no natural en el sentido de sobrenatural y por ende misterioso. La sacralidad del poder explica por ejemplo la obediencia. De ahí el carácter decisivo de las teorías o doctrinas sobre el origen del poder⁸⁹⁹.

En otro momento, Negro vuelve a afirmar, en relación con la conexión entre sacralidad del poder y el presupuesto político del mando y la obediencia, que “es una ingenuidad postular que, en sí mismo, como poder, lo Político (no sus formas concretas) puede ser ateo, pues del poder, que conlleva religación, fuente de la obediencia, emana religiosidad”⁹⁰⁰. Así pues, la indagación de la naturaleza misma de la obediencia que presupone lo político remite necesariamente a una teoría sobre el origen. Y, en este sentido, justifica la pertinencia del prisma mimético-girardiano. Ahora bien, todo el análisis freudiano sobre los presupuestos definitorios de lo político se apoya necesariamente en una base antropológica. Y el presupuesto fundamental del mando y la obediencia no es una

⁸⁹⁶ *Ibid*, pp.123-124.

⁸⁹⁷ *Ibid*, p.124.

⁸⁹⁸ *Ibid*, p.128.

⁸⁹⁹ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, op.cit., p. 29. Y añade que esta sacralidad se conserva, *mutatis mutandis*, en la configuración moderna del poder como Estado: “La sacralidad del poder se manifiesta en el Estado bajo dos formas: la neutralidad y la soberanía. La neutralidad es como su núcleo fuerte, estático, su naturaleza; la soberanía la manifestación lábil, dinámica, la acción de la sacralidad del poder. Pero todo esto pertenece a la metafísica del poder. En el lenguaje político, la sacralidad del poder se suele representar, por ejemplo en Bodino, como la potencia (*puissance*), la potencialidad del poder” (*Idem*). La referencia no carece, por tanto, de implicaciones a la hora de valorar la transformación de la naturaleza del poder, en tanto que sacro, en su dinámica moderno-estatal. Volveremos a ello en su momento.

⁹⁰⁰ J. Freund, *La esencia de lo político*, op.cit., p.30.

excepción. Existe una esencia permanente de lo político porque existe una permanencia en la naturaleza humana. No hay en ello contradicción con el planteamiento girardiano, para el que lo sagrado emana del mimetismo violento de lo humano:

Si hay una naturaleza humana y si lo político es una esencia, el problema no es el imponerse como fin la supresión o la decadencia del mando y de la obediencia (esto es imposible, porque al mismo tiempo se suprimiría la política), sino el procurar realizar los fines o los objetivos políticos apoyándose sobre la relación de mando y obediencia.⁹⁰¹.

Obsérvese que el doble condicionante (“si hay una naturaleza humana”, “si lo político es una esencia”) se presenta como necesariamente relacionado: si lo político es una esencia es porque hay una naturaleza humana. En tal caso, la pregunta que debería terminar imponiéndose es: ¿de qué modo “emerge” el presupuesto del mando y de la obediencia como esencia definitoria de lo político a partir de los presupuestos antropológicos que lo gobiernan? En esta pregunta se puede resumir tanto el imperativo antropológico que requiere todo análisis político (tal y como se desprendía de las grandes teorías antropológico-políticas estudiadas por Dalmacio Negro) como la justificación de la teoría morfogenética en que se expresa el paradigma mimético girardiano. Ambos planteamientos parecen confluir teóricamente. Es necesario trazar el hilo de Ariadna que partiendo del puerto de la naturaleza humana (o al menos, de su condición intrínseca) nos conduzca directamente a la orilla de la esencia de lo político. Pero Freund advierte que esta navegación debe necesariamente atravesar esas “tierras de penumbra” en las que nuestros instrumentos convencionales de navegación (el análisis formal-conceptual de las ciencias humanas) resultan inútiles. El reto del paradigma mimético es haber querido explorar esas tierras de penumbra. Su aportación para una teoría de lo político es, en este sentido, decisiva.

El origen misterioso de la lógica de la dominación en que se expresa el mando y la obediencia no es óbice para detectar la raíz antropológica de la que imperativamente debe partir el surgimiento de dicho binomio característico que “presupone” lo político. Pues, como dice Maquiavelo, “el que estudia las cosas de ahora y las antiguas, conoce fácilmente que en todas las ciudades y en todos los pueblos han existido y existen los mismos deseos y las

⁹⁰¹ J. Freund, *La esencia de lo político*, op.cit., p.125.

mismas pasiones”⁹⁰². Ahora bien, es insuficiente conformarse, como lo hace el florentino, con caracterizar esos mismos “deseos” de acuerdo con un evanescente “maldad humana”⁹⁰³. El analista político debe tirar un poco más del hilo antropológico para lograr arribar a las comarcas políticas. ¿Qué es lo que convierte a esos deseos en malos para la convivencia social y, en particular, para el orden político? Si este orden teme por su propia naturaleza el surgimiento del desorden, ¿a qué constante de la condición humana debemos atribuir la tendencia permanente a la irrupción del desorden?

En otra significativa obra de Freund, *La sociología del conflicto*, aparecen muy valiosas aportaciones a este respecto. En ellas hallamos los vínculos que las preguntas anteriores reclaman. Y de ellas surgirán las analogías con el planteamiento ofrecido por el modelo mimético. Sostiene Freund que, en contra de todas las especulaciones utópicas e ideológicas, el conflicto es inherente a la condición humana⁹⁰⁴. No hay que referirlo a ningún mal metafísico, consustancial o sobrevenido, con derivada antropológica. Basta con ceñirse a una estricta fenomenología de lo humano para observarlo y subrayar su relevancia en el plano social y político. El mismo Dalmacio Negro recoge el guante lanzado por Freund en los primeros renglones referidos al estudio de “Lo político”. “Conflictus significa un golpe o choque cualquiera”⁹⁰⁵. La definición que toma Negro como referencia aparece también en *La sociología del conflicto*.

El conflicto consiste en un enfrentamiento por choque intencionado, entre dos seres o grupos de la misma especie que manifiestan, los unos respecto a los otros, una intención hostil, en general a propósito de un derecho, y que para mantener, afirmar o restablecer el derecho, tratan de romper la resistencia del otro eventualmente por el recurso a la violencia, la que puede, llegado el caso, tender al aniquilamiento físico del otro⁹⁰⁶.

No nos detendremos en los pormenores de esta definición (y en particular en su

⁹⁰² *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro primero, capítulo 39.

⁹⁰³ “Según demuestran cuantos escritores se han ocupado de legislación y prueba la historia con multitud de ejemplos, quien funda un Estado y le da leyes debe suponer a todos los hombres malos y dispuestos a emplear su malignidad natural siempre que la ocasión se lo permita”. *Ibid*, Libro primero, capítulo tres.

⁹⁰⁴ “Hay que señalar que los que admiten que el conflicto es ineluctablemente inherente a la condición humana, se guardan en general de lanzarse a este género de especulaciones utópicas”. J. Freund, *Sociología del conflicto*, Ediciones Ejército, Madrid, 1995, p.193.

⁹⁰⁵ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, op.cit., p.34.

⁹⁰⁶ J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., p.58.

polémica alusión al derecho, de cuya justificación da cumplida cuenta Freund en las páginas siguientes). Nos conformaremos con señalar que no es casualidad que Girard inspire gran parte de las reflexiones que alimentan las páginas introductorias sobre lo político que se pueden leer en *La Historia de las formas del Estado* de Negro⁹⁰⁷, en las que los análisis de Freund sobre la esencia política se adaptan como anillo al dedo a las presupuestos antropológicos girardianos. Y es que, en realidad, el conflicto para Freund parece responder de forma más precisa al requerimiento antropológico de una constante humana de la que parece proceder en última instancia: la rivalidad.

Quizá fuera mejor aplicar la noción de rivalidad, dado que esta rivalidad ha podido dar lugar, pasajeramente, a verdaderos conflictos. Es decir, que reina una gran confusión en el vocabulario que se encuentra incluso en obras con pretensiones científicas. Empleando el mismo término no se entiende la misma cosa. Se daría un gran paso, en el sentido de rigor científico, si los autores definieran con precisión las nociones que emplean, y si permanecieron fieles a ellas a todo lo largo de sus exposiciones, sin introducir subrepticamente otros significados⁹⁰⁸.

¿Cuál es entonces la raíz secreta y profunda de esta rivalidad que da origen a los conflictos? Freund se detiene curiosamente, a la hora de desplegar su comentario sobre su propuesta de definición de conflicto, en uno de los aspectos que también han merecido la atención privilegiada de Girard al hilo de su estudio de la obra de Clausewitz: la ascensión hasta los extremos. En ella se encuentra la clave secreta de esta asociación entre antropología y política por la mediación del conflicto. La posibilidad de la violencia que anida en el seno mismo de todo conflicto bebe de las mismas regiones oscuras y misteriosas a las que antes se hacía referencia:

El riesgo de enfrentamiento conflictivo está en el compromiso según el esquema de la relación de fuerzas. Desde ese momento entra en el terreno de la escalada o de la ascensión hasta los extremos, con recurso a la violencia, cuyo límite último puede ser la aniquilación física del otro. Entonces la violencia

⁹⁰⁷ Es justo en el momento en que se recoge la sintética definición de la sociabilidad insociable (o sociabilidad política, si se quiere) cuya paradójica naturaleza se ilumina gracias a la brújula antropológica girardiana: “[El hombre] [...] es social porque co-existe con otros hombres de manera parecida a los miembros de las diversas especies. Sin embargo, se diferencia de ellas por ser más dependiente de los demás hombres (MacIntyre), por el mayor desarrollo de la inteligencia y por la libertad. Es político porque al ser libre convive con la pluralidad de hombres que habitan en un mismo espacio, necesitando protección y seguridad en relación a las tensiones, rivalidades, conflictos o antagonismos que surgen entre ellos a causa de la libertad. René Girard diría que a causa de los deseos miméticos” D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, op.cit., pp.33-34.

⁹⁰⁸ J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., p.58.

permanece al acecho en todo conflicto, desde que se pone en juego la fuerza física, y eventualmente con las armas.[...] En general la escalada encuentra su impulso en los instintos oscuros del ser, en sus pasiones y en una exaltación no controlada que suscita el desarrollo mismo de la lucha, que puede llegar hasta el furor acompañado de un encarnizamiento y de un empecinamiento próximo a la demencia. A menudo también sucede que el conflicto cae en lo desmesurado, desproporcionado con relación a lo que inicialmente se ponía en juego. Es cierto que a estos extremos no se llega en todos los conflictos, pero en todos están implicados conceptualmente como posibilidad extrema⁹⁰⁹.

Pero Freund, una vez más, no logra (tal vez porque asume deliberadamente la imposibilidad de alcanzar esas remotas esferas) orientarnos a la hora de explorar esos “instintos oscuros del ser”, esas “pasiones”, de las que también hablaba Maquiavelo. Y, sin embargo, la lógica que describe es muy clara: la escalada. Y la posibilidad, por consiguiente, de la violencia. Pero ¿qué puede explicar mejor esa irracionalidad extrema a que se ven, inexplicablemente, abocados los conflictos sino la naturaleza íntima de las rivalidades humanas que los originan? ¿Y cómo rendir cuenta de esas rivalidades sin referirlas a los deseos miméticos, esto es, carentes de objeto material, puesto que referidos a propiedades únicamente “metafísicas” derivadas de la fascinación ejercida por los otros? La esencia del conflicto humano (de su naturaleza y permanencia) puede explicarse por la “oscura esencia” que determina la condición humana en la búsqueda insaciable e interminable de sus deseos miméticos, deseos sin objeto. No es extraño que sea el propio Girard quien se refiera a

[...] la naturaleza mimética del conflicto, es decir su vacío (*néant*) último de objeto. Nada es más difícil que admitir que la pura nulidad del conflicto humano. Para los conflictos de los demás, pase, pero para nuestros conflictos, es casi imposible. Todas las ideologías modernas son inmensas máquinas para justificar y legitimar incluso y sobre todo los conflictos que en nuestros días podrían perfectamente poner fin a la existencia de la humanidad. Toda la locura del hombre está aquí. Si no se admite esta locura del conflicto humano hoy, no se admitirá jamás. Si el conflicto es mimético, la resolución igualmente mimética no deja ningún residuo; purga enteramente la comunidad porque justamente no hay objeto. (Esto no nos obliga a pensar que todos los conflictos humanos existen necesariamente sin objeto real) (DCC:48).

La alteridad constitutiva de la conflictividad humana ya nos coloca en la pista de la determinación de su origen en los deseos “no objetivos”, sino mediados por la fascinación que los modelos humanos ofrecen en la lucha irracional por el prestigio y reconocimiento. Freund

⁹⁰⁹ J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., p.62.

también detecta esta cualidad, haciendo referencia a Weber⁹¹⁰. Pero no es suficiente. Esta alteridad constitutiva también explica a su vez la ambivalencia característica de las relaciones humanas, foco de concordias y discordias. “Una relación social por su “contenido significativo” puede referirse a una relación de oposición, de lucha y de hostilidad, como a una relación de solidaridad, de benevolencia y de simpatía, pues en los dos casos los seres orientan su conducta unos según los otros”⁹¹¹. ¿Pero a qué responde ese “contenido significativo” que está en el origen tanto de las simpatías como de las antipatías humanas por las que se expresa la congénita alteridad antropológica? Aunque sea solo de pasada, Freund remite a los “deseos subjetivos” de los actores humanos para delimitar mejor las categorías conflictivas⁹¹². Curiosa referencia que aparece, además, justo después de citar a Girard. Y es que sumar intenciones subjetivas a una relación social conflictiva no está muy lejos de la propia naturaleza íntima del deseo mimético, especialmente en su fase de mimesis del antagonista. ¿Por qué no recoger entonces la propuesta antropológica girardiana como propuesta hermenéutica acerca del conflicto? Sólo es necesario integrar la alteridad en el deseo (y no añadirlo “desde fuera” a la esfera de un presunto deseo “subjetivo”) para impregnar al conflicto de las notas que permitirían explicar sus causas esenciales en la intención de los actores que participan en él. Muy probablemente, cuando Freund escribió estas líneas, sólo conocía superficialmente al Girard de *La violencia y lo sagrado*, y la antropología mimética no había despegado en el terreno teórico de las ciencias sociales. Máxime teniendo en cuenta que Freund, como Girard, desprecia las teorías “científicas” (más zoológicas que antropológicas) que basan la conflictividad humana en las congénitas tendencias agresivas que anidan, supuestamente, en la biología humana⁹¹³. Como Girard, Freund entiende que sólo en la historia de la experiencia humana puede indagarse la raíz

⁹¹⁰ “Las consideraciones que acabamos de hacer, muestran que el conflicto es una relación social en el sentido que Max Weber daba a esta expresión.[...] Según Weber, la relación social designa el comportamiento de varios individuos o grupos que regulan su conducta unos con respecto a otros, y se orientan en consecuencia. Esto significa que no hay que hablar propiamente de conflicto de uno consigo mismo, a no ser en un sentido figurado (por ejemplo, los conflictos de deberes o de conciencia), pues siempre es con otro con quien se está en relación conflictiva”. J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., p.99.

⁹¹¹ *Idem*.

⁹¹² “Nadie pone en duda la importancia de la situación que se produce cada vez que se desencadena un conflicto, pero éste no llega a ser verdaderamente inteligible si no se le considera como una actividad social, como algo que pone en juego intenciones y motivos, en resumen, el deseo subjetivo del actor o de los actores. En general, y puede ser que con la excepción de ciertas riñas entre bandas rivales de alborotadores, no se desencadena un conflicto por sí mismo sino con vistas a un fin”. J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., p.109.

⁹¹³ “En total, cuando se tienen en cuenta todas las discusiones sobre la agresividad, con sus críticas y sus réplicas, hay que aprobar el argumento de los que estiman que en el estado actual de las investigaciones, no es posible pronunciarse definitivamente entre las teorías rivales”. *Ibid*, p.118.

última de la alteridad conflictiva de lo humano, y todas las corrientes sociologizantes o psicologizantes escamotean, bajo apariencia de científicidad, lo esencial. “¿Por qué los partidarios del aprendizaje y de la influencia exclusiva de las condiciones exteriores, llegan a desestimar, e incluso a despreciar, este inmenso laboratorio constituido por la experiencia humana e histórica?⁹¹⁴”. En consecuencia, la “metafísica del conflicto” no puede encontrarse en ninguna teoría biológica, sociológica o económica (herederas todas de la “objetividad materialista” de los deseos humanos) sino en la propia naturaleza humana determinada por el mimetismo conflictivo. La experiencia humana se condensa en los mitos y en la historia, depósitos de sabiduría sobre la verdadera naturaleza de los conflictos. Freund hace referencia a la obra del sociólogo americano Boulding para ahondar en este aspecto: “El sociólogo americano Boulding⁹¹⁵ lo define como “la situación de competencia en la que las partes tienen conciencia de la incompatibilidad de las posiciones potenciales futuras, y en la cual cada uno desea ocupar una posición que es incompatible con los deseos del otro”⁹¹⁶. ¿Pero qué puede explicar mejor que el deseo mimético esa necesidad de ocupar una posición que es, por su propia naturaleza, incompatible con los deseos del otro?

Es posible hallar otras pistas en el estudio freudiano que acercan a una mayor profundización de la “sociabilidad insociable” que caracteriza a la propia estructura dinámica de la antropología mimética. Freund, como Girard, reconoce la profundidad del logos de Heráclito para entender la conflictividad inherente a la condición humana. El pensamiento de Heráclito recoge la oscura y misteriosa ambivalencia del conflicto, origen del orden y del desorden de las comunidades humanas.

Sin embargo, antes hay que decir algunas palabras sobre la filosofía de Heráclito que es particularmente original. Los fragmentos de los que disponemos no nos dicen nada sobre el origen de la sociedad. Por el contrario Heráclito considera, según el fragmento 53⁹¹⁷ bien conocido, que el conflicto es el principio o el padre de todas las cosas, pero precisando igualmente que produce armonía, lo que quiere decir que juega el papel de un regulador. En efecto, no solamente la armonía produce el acuerdo de tensiones inversas (fragmento 51), sino además “lo que está tallado en sentido contrario se ensambla, de lo que difiere nace la más bella armonía, todo llega a ser por la discordia” (fragmento ocho), o todavía: “es preciso saber que el conflicto es comunidad, la discordia justicia; todo ocurre por discordia

⁹¹⁴ *Ibid*, p.119.

⁹¹⁵ K. Boulding, *Conflict and defense: a general theory*, Harper&Row, New York, 1962.

⁹¹⁶ J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., p.122.

⁹¹⁷ Según la traducción de A. Jeanniere, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*, Auber, Paris, 1959.

y necesidad” (fragmento 80). Lo que hay de destacable en Heráclito es que combina una teoría del conflicto y una teoría de la esencia, en el sentido de que las divergencias y las discordias suscitan un movimiento irreversible (no se puede descender dos veces en el mismo río) dentro de una unidad esencial en la diversidad de los seres y de las cosas. “A la escucha no de mí mismo sino del logos, es sabio reconocer que todo es uno” (fragmento 50) en el universo cíclico de destrucción y de construcciones, de contrarios que son la razón de la unidad: “Dios es día y noche, invierno y verano, Guerra y paz, saciedad y hambre, pero cambia como el fuego cuando es mezclado con aromas y se le nombra según el perfume de cada uno de ellos” (fragmento 67),[...]”⁹¹⁸

El teórico alsaciano extrae de la metafísica heracliteana una visión característicamente ambivalente del conflicto humano que, a diferencia de los tópicos ideológicos dominantes, es considerado como raíz de la desintegración social pero también como “regulador” de las tensiones disolventes. En la misma línea de Girard, el conflicto también es percibido como una posibilidad para restaurar un orden superior, superador de las discordias que, paradójicamente, lo originan.

Ahora bien, si consultamos la experiencia humana en general, no se podría atribuir al conflicto esta significación puramente negativa, pues lejos de ser un factor de desintegración de las relaciones sociales, juega también el papel de regulador de la vida social. Incluso puede favorecer la integración⁹¹⁹.

⁹¹⁸ J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., pp. 32-33.

⁹¹⁹ *Ibid*, p.76. Freund lamenta que las interpretaciones aristotélicas convencionales hayan descuidado el acento que el Estagirita imprimió al estudio de los conflictos humanos, consustanciales a la naturaleza propia de la ciudad. “Ahora bien, lo mismo que hay una pluralidad de funciones a cumplir en una ciudad, y que por eso existe en ella una pluralidad de magistraturas, hay una pluralidad de conflictos posibles.[...] Este pluralismo es convencional, constitutivo de la sociedad, que hace posible constantemente al conflicto (Aristóteles habla de preferencia de discordia) a pesar de todas las precauciones institucionales que se puedan tomar. Ciertamente se puede prevenir el conflicto en una situación concreta dada, pero no se podría eliminarlo absolutamente o definitivamente. Por otra parte, dedica todo el libro quinto de su *Política* a las variedades de los conflictos. La idea profunda de Aristóteles es muy diferente de la de los teóricos del contrato. Para estos últimos, el origen de la sociedad residía en un convenio previo, creían poder eliminar todos los conflictos por el juego de los convenios. A los ojos de Aristóteles, por el contrario, el conflicto nace de la necesidad de los convenios: está unido a los convenios de manera que subsistirá tanto tiempo como subsistan estos. De todas maneras, en el momento en que el pluralismo es inherente a la vida social, puede surgir una pluralidad de tipos de conflictos. Nosotros no mencionaremos aquí más que las formas esenciales. A) la violencia es immanente a las sociedades; en consecuencia, puede estallar por cualquier cosa en una ciudad, sea bajo la forma de rebelión y de sedición, sea bajo la de guerra entre ciudades. Se puede reprimir esta violencia, no se la puede suprimir totalmente.[...] D) y además, hay motivos psicológicos para la discordia: los celos, la envidia que opone a los ciudadanos, el apetito de dominio, la ambición y todas las formas desmedidas de la voluntad humana, hasta el deseo de ganancias o de honores”. (*Ibid*, p.34 -35). Esta última referencia empalma directamente con la raíz mimética de la conflictividad humana. El realismo aristotélico del que Freund se considera heredero se opone al moralismo racionalista que colorea las distintas versiones de las ideologías políticas modernas, ciegas ante la verdadera raíz de los conflictos humanos, y consecuentemente ingenuas a la hora de resolverlos. “Lo que hay que retener es que, en lugar de soñar con una sociedad sin conflictos, que es utópico, se esfuerza a su manera combinando la teoría y la observación empírica por comprender la diversidad de conflictos en la sociedad, fuera de toda ideología a priori, estimando que según los casos, pueden ser justificados o injustificados. En estas condiciones, se comprende la importancia que concede a la prudencia, de la que dice es la principal virtud política. A sus ojos no existen

El *pharmakos* girardiano, en la medida en que integra esta dimensión ambivalente del conflicto humano (desorden y orden, inextricablemente ligados), ofrece también el nudo gordiano en que se ensamblan ambas dimensiones, desvelando de este modo la paradójica ligazón que los une. De hecho, como señala Girard, la purificación victimaria de la comunidad es la prueba de que, justamente, el conflicto humano (al menos, en la pureza más determinante de su carácter) no tenía objeto. La reconciliación comunitaria que se produce a expensas de un inocente sacrificado pacifica la ira colectiva que ninguna “justa” distribución de bienes u objetos habría podido lograr. No deja de ser significativo el hecho de que el propio Freund cite puntualmente a Girard para conectar las “causas de las guerras” (conflictos humanos aparentemente más complejos y directamente imputables a la autonomía de la esencia política) con los orígenes de los rituales y de todo el espíritu que anima al mundo sagrado arcaico.

Es significativo que cuando Gaston Bouthoul⁹²⁰ aborda la cuestión de las causas de las guerras, precisa que se trata de causas “resumidas”, pero además pone estas causas en relación con otros fenómenos como el temor, la fiesta, el espíritu de sacrificio, igual que René Girard pone a la violencia en relación con lo sagrado, insistiendo en el fenómeno de sustitución de orden ritual⁹²¹.

En tal caso, ¿no se debería vincular también la naturaleza originaria de lo político con el espíritu característico de lo sagrado pues, a través de él “emerge” la ley que gobierna el presupuesto del mando y la obediencia? Como se recordará, Freund destaca que este presupuesto es el fundamental de la esencia de lo político. Y es el presupuesto que se refiere, a diferencia de los otros dos (amigo-enemigo y privado-público), al “orden” y más especialmente a la “formación de una unidad política”. Y, precisamente por esto último es fundamental y primero para determinar la esencia de lo político: porque el orden político nace del seno de lo sagrado y prolonga, naturalmente, la función social que tiene adjudicada. Es el mismo Freund el que señala, al ahondar brevemente en la exposición de Girard, que la esencia del rito consiste precisamente en aplacar las violencias intestinas que se derivan de los

simplemente convenios o sistemas de convenios susceptibles de eliminar para siempre las discordias. En efecto, toda constitución está expuesta al conflicto [...]. Este constituye un elemento esencial de cualquier análisis político y de cualquier estudio sobre la sociedad. Solamente se puede lamentar que demasiados comentaristas de la filosofía política aristotélica hayan descuidado este aspecto fundamental del papel del conflicto en el desarrollo de las sociedades de lo que él llama los cambios” (*Ibid.*, pp. 36 -37).

⁹²⁰ G. Bouthoul, *Traité de polémologie*, Payot, Paris, 1970.

⁹²¹ *Ibid.*, p.109.

conflictos comunitarios:

La ritualización consiste en limitar el conflicto mediante reglas o ritos, o incluso gestos asociados o no a un ceremonial con vistas a limitar el alcance del conflicto, evitarlo o prohibirlo e incluso desviarlo hacia otra cosa diferente de su propia naturaleza. En general estos ritos corresponden a un uso o a una tradición, de manera que están llamados a ser repetitivos en su forma, que simboliza en general un acontecimiento o un acto importante de la vida social, política o religiosa. Para lo que concierne al conflicto, se puede decir con Balandier que el rito constituye un mecanismo de defensa de la sociedad⁹²². En efecto, se trata de sustituir el conflicto real por un conflicto simulado y controlado, que sin embargo dé a las pasiones y a la agresividad la posibilidad de expresarse por compensación, en salvaguarda de la unidad del grupo o de la comunidad. En el fondo nos encontramos ante un esfuerzo para domesticar el conflicto, a veces exorcizándolo con una fiesta que da vistosidad al ceremonial. René Girard ha desarrollado ampliamente estos temas a propósito del rito sacrificial: “El sacrificio, escribe, tiene por función apaciguar las violencias intestinas e impedir que estallen los conflictos”⁹²³. Además, define el rito como “un instrumento de prevención en la lucha contra la violencia”⁹²⁴, porque “al desviarse de manera duradera hacia la víctima sacrificial, la violencia pierde de vista el objeto primordial al que tendía”⁹²⁵. Al lado del ritual llamado del chivo expiatorio, se puede citar el de la muerte del rey o incluso el torneo de otros tiempos”⁹²⁶.

¿Cómo no ver en estas líneas una propuesta embrionaria de síntesis entre ambos planteamientos, que ayude a iluminar la raíz ritual y sagrada de la esencia de lo político? La finalidad de lo político no parece representar sino una modalidad anómala de la misma finalidad social de contención de la conflictividad social (primero, fundamentalmente interna, después, por una sociogénesis todavía por aclarar, externa) que aqueja ontológicamente a todas las comunidades y que lo sagrado, mediante el rito, logra desviar. Compárese, si no, el párrafo anterior dedicado a lo sagrado (y coronado con Girard) con este otro dedicado a la finalidad de la política en la conclusión de la *sociología del conflicto*:

Hemos subrayado en varias ocasiones que todas las actividades humanas y sociales pueden ser ocasión de conflicto. Sin embargo, pasado un cierto umbral de intensidad variable, según los casos, se convierten en políticas, en particular los conflictos que enfrentan a grupos. De ello se sigue que sociológicamente la política goza por eso de un estatus particular en la conflictividad que corresponde por otra parte a su finalidad. Esta consiste en la protección de los miembros de una colectividad, en el

⁹²² G. Balandier, *Sens et puissance*, PUF, Paris, 1971, p.273.

⁹²³ R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, p.30.

⁹²⁴ *Ibid*, p.35.

⁹²⁵ *Ibid*, p.19 y pp.382-384.

⁹²⁶ J. Freund, *Sociología del conflicto*, *op.cit.*, p.135.

sentido de que en el interior de una colectividad vigila para preservar a unos contra la violencia eventual de los otros, y en el exterior para proporcionar su seguridad contra toda amenaza externa.[...] Proteger significa preservar a los individuos de la muerte violenta y evitar que una colectividad sea sometida por la violencia a una colectividad extranjera. En general a esta violencia se llega por conflicto. La política no cumple eficazmente su fin si no toma las medidas necesarias para prevenir los conflictos internos, y en caso de una guerra para salir victoriosa en las condiciones más favorables que sea posible. De ahí el pretexto fundamental de la política: *debe saber prevenir lo peor y tener la capacidad de impedir que ocurra*⁹²⁷.

La finalidad de la política, como actividad, prolonga, así pues, a su manera, el sentido mismo de la función ritual del universo sagrado: la protección frente a las amenazas de disolución interna que surgen, necesariamente, atendiendo a la tensión conflictiva que anida en lo más profundo de la condición humana, de su sociabilidad insociable. Condición y tensión, sociabilidad e insociabilidad, que se explican, naturalmente, con la ayuda de la antropología mimética. Ahora bien, ¿cómo surge, concretamente, este presupuesto del mando y de la obediencia que constituye, a partir del conflicto, el origen del orden social? ¿Y cómo se despliega este orden para escindirse de su raíz religiosa y constituirse como unidad política, haciendo de este modo del presupuesto del mando y la obediencia el presupuesto fundamental de lo político, que se enriquecerá, posteriormente, con los otros presupuestos definitorios de su esencia y derivados del fundamental (amigo-enemigo, y privado-público)?

Recuérdese que, para Girard, el salto del desorden al orden social se expresa también como paso de la indiferenciación mimética y violenta que culmina en el asesinato colectivo y fundador a la diferenciación característica del orden social. Esta transición se reproduce en los momentos de crisis sacrificial, de desintegración del orden comunitario, cerrando así la estructura cíclica del tiempo primitivo. “La crisis sacrificial es de hecho la crisis de las diferencias, es decir ‘del orden cultural en su conjunto’ que consiste en “un sistema organizado de diferencias”⁹²⁸. El foco de esta indiferenciación protodiferenciadora se encuentra, originariamente, en el *pharmakos* (veneno y remedio, mal y bien). La esencia de lo político expresa, a su manera, en la propia naturaleza de su presupuesto fundamental, el surgimiento (la emergencia) de la principal diferencia que lo constituye: el mando y la obediencia. Domenica Mazzù expone las claves de este proceso que, en correspondencia con

⁹²⁷ J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., pp.305-306.

⁹²⁸ (la violencia y lo sagrado, 77, versión francesa).

el escepticismo freudiano y la brújula girardiana, obliga a una aventura intelectual que rebasa los límites gnoseológicos convencionales y exige la ayuda de la mitología como genuina “ciencia de lo oscuro”:

La cuestión es la de la distancia diferencial, su estructura, su estabilidad. En ausencia de esta distancia, la identidad, constitutivamente inestable, está destinada a reproducir, tarde o temprano, la violencia original. Tal es el mensaje simbólico que entregan todos los mitos de fundación: la diferencia hace irrupción y se instaura para frenar el proceso de la indiferenciación pantogámica y pantoclástica, por el cual los hermanos se transforman continuamente en enemigos, haciendo de la energía común que les une una descarga mortal. -Pero diferencia no es un término emotivamente neutro. Aunque en la lengua común sea a menudo sinónimo de la “diversidad” y antónimo de la “identidad”, el alcance semántico del término “diferencia” adquiere toda su precisión si se remite al contexto matemático, en el que el sentido es mucho más contundente: la diferencia es el resultado de una sustracción. Tiene por tanto como efecto una pérdida. El objeto perdido, sea cual sea, se volverá por esto mismo -y no en su particularidad- el objeto del deseo. Es lo que falta para ser el Otro. En el plano político esta falta de ser asume una especificidad significativa, hace la diferencia entre quién manda y quién obedece. Las teorías políticas tienen como meta justificar tal proceso de sustracción; elaboran la pérdida de esta igualdad original -poco importa que sea mítica, utópica o hipotética- que alimenta el imaginario individual o colectivo, así como la diferencia alimenta la realidad de lo “Político”.[...]. Hay estatalización cuando la génesis de lo político se muestra, cuando la reflexión sobre lo “político” remite al origen. [...] Desde el punto de vista de los orígenes, lo que importa verdaderamente no es saber lo que es lo político, sino cómo ha nacido, y para satisfacer qué feliz o infeliz necesidad ha inter-venido, interrumpiendo la igualdad original y fundando la diferencia. Para lo político no se trata aquí de “definirse”, sino de “justificarse”,[...]. La respuesta no puede venir del mismo logos político que reconstruye la génesis lógica. Viene más bien del fondo oscuro de su origen que sólo iluminan por instantes las siniestras luces de la imagen desnuda, donde el hermano somete al hermano. [...] -Para responder a la pregunta: ¿cómo nace la diferencia que da vida a lo político?, la teoría debe agotar todos sus recursos, sondear sus propias fronteras y rebasarlas saliendo de sí: en suma, debe volverse loca y así denunciar la imposibilidad de justificar lógicamente lo que no puede ser lógico y no parece justo a nadie.[...] Considerando al mito como el lugar de la permanente objetivación de lo imaginario, podemos definir esta perspectiva hermenéutica como la *mitológica* del poder político. La mitológica tiene que articularse con la más tradicional *lógica* del poder político, a fin de poner en evidencia, además de su complementariedad, una recíproca practicabilidad que, a un cierto nivel, permite traducir sus lenguajes en el carácter universal de la función simbólica⁹²⁹.

Ahora bien, ¿cómo se produce concretamente esta sustracción que da origen a la

⁹²⁹ (D. Mazzù, “Phénoménologie de l’intimité”, en M.S. Barberi (dir), *La spirale mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001, pp. 209-212.

diferencia? ¿En qué medida el proceso mimético-disolvente la hace surgir gracias a la experiencia fundacional del asesinato colectivo? Si la diferencia es actualización de la potencia (de la carga) de la que surge propiamente el poder en que se expresa el mando, ¿de qué forma la descarga mimética del asesinato colectivo materializa esta actualización? ¿Y cuáles son las consecuencias derivadas que la esencia de lo político arrastra en su propia definición autónoma? ¿Se pueden entender, a partir de ellas, los presupuestos de la exterioridad política (nosotros-ellos, amigo-enemigo) que son, a su vez, los de los confines de lo político en relación con otras dimensiones de lo social no gobernadas por aquél (lo privado frente a lo público)?

Luigi Alfieri ha desarrollado las implicaciones que la figura del Tercero, como exponente de las propiedades originarias del chivo expiatorio, representa a la hora de interpretar debidamente el surgimiento y los fundamentos de la relación política⁹³⁰. Así como para Nietzsche, la reunión de algunos es la causa de la muerte de otro, y la muerte de este último es la condición para que un “nosotros” pueda reunirse, así, para Girard, la hipótesis del chivo expiatorio permite entender no sólo el origen de la cultura sino también, por extensión, los orígenes y los fundamentos de la esencia de lo político. Alfieri comienza planteándose cuál es el modelo de relación política más simple, esto es, cuántas personas son necesarias como mínimo. A pesar de las deformaciones ideológicas de los modelos teóricos modernos, las hipótesis robinsonianas o contractualistas no resultan adecuadas al análisis teórico político. Ni el solipsismo individualista ni la alteridad binaria son suficientes para circunscribir la lógica de la relación política. Entre dos sujetos puede haber amor y odio, amistad y enemistad, e incluso dominación o sumisión, según Alfieri. Pero nunca relación política. “Entre dos sujetos aislados, dice Alfieri, no hay desigualdad, y lo político es una relación entre desiguales”⁹³¹. Una vez más, esta desigualdad debe entenderse como alusión al surgimiento de la diferencia que constituye a su vez la desigualdad consustancial de la relación de mando y obediencia que define, como presupuesto, la esencia de lo político. “No se hallará, en una relación entre dos, ese fenómeno singular que se encuentra cuando el que manda y el que obedece *convienen* que es *justo* que haya mando y obediencia y entrevén *los dos* el

⁹³⁰ L. Alfieri, “Le Tiers qui doit mourir. Aux fondements de la relation politique”, en M.R. Anspach, *L'Herne. Girard, op.cit.*, pp.91-97.

⁹³¹ *Ibid*, p.91.

fundamento de una identidad que les une”⁹³².

De este modo, el modelo más sencillo y teóricamente más apto para señalar las cualidades particulares de la relación política exige tres sujetos. “O, mejor, dos sujetos con un Tercero”.⁹³³ En efecto, no se trata de añadir un sujeto más para enriquecer la alteridad, hasta entonces binaria, existente entre los dos sujetos. Se trata de que el nuevo sujeto se sitúe en otro plano en relación con los dos primeros. Y ésta es precisamente la razón de la introducción de la asimetría, desigualdad o diferencia que funda la relación política. La figura del Tercero, con su diferencia, explica a su vez la igualdad que rige entre los dos sujetos restantes. Son iguales porque ninguno de ellos es el tercero. Su igualdad dura en la medida en que el tercero surge y se establece duraderamente entre ellos. Los dos sujetos forman una unidad. El espacio entre ellos es común y no sólo la suma de sus espacios respectivos. Gracias al Tercero, los Dos dejan de ser seres naturales abandonados a su destino biológico. Pertenecen a un conjunto que tiene su propia existencia y que, pese a estar compuesto por hombres, ya no es exclusivamente humano ni natural. Es el origen de la cultura, tal y como lo describe a su vez René Girard. La identidad de los Dos se desprende de este modo gracias a su referencia al Tercero. ¿Pero qué decir de él?

El Tercero es, antes que nada, exponente de la diferencia. Más aún, no es tanto que el tercero exprese la diferencia sino que la diferencia expresa la experiencia fundacional del tercero, en la medida en que de dicha experiencia surge la idea de la diferencia. El Tercero está sólo frente a los otros dos. De su soledad frente a los otros depende la relación entre ellos. La comunidad no precede a esta asimetría, sino que procede de ella. Por otro lado, la diferencia que constituye al tercero es, en un principio, neutra según Alfieri. La superioridad o inferioridad de la diferencia dependerá del momento de la relación entre los Dos y el Tercero, permitiendo de este modo el modelo la variación de las expresiones de la diferencia. De este modo, el tercero puede aparecer como el diferente malo o como el diferente bueno en función de los casos, sin dejar por ello de ser el tercero.

Alfieri intenta contrastar la plausibilidad teórica de este modelo general para ver si presenta las constantes mínimas características de la relación política. De forma muy similar a

⁹³² *Idem.*

⁹³³ *Idem.*

Freund, Alfieri estima que estas constantes son, por lo esencial, el conflicto y la autoridad (o el mando y la obediencia). Y entiende también que ambas están unidas por una relación vinculante. “Se puede decir que la autoridad y el conflicto son dos fenómenos típicamente políticos unidos por una relación de polaridad. Hay alguien que debe ser obedecido, honrado y protegido, y alguien que debe ser alejado, excluido, a veces asesinado. Ahora bien, el modelo implica los dos casos particulares”⁹³⁴. En efecto, el Tercero puede ser diferente al ser superior, al merecer protección, al identificarse como lo mejor, sobrehumano, bueno por excelencia. Pero también puede ser diferente por ser inferior, indigno de existir, ser considerado lo peor, inhumano o inhumano, malvado por excelencia. “En el primer caso, el Tercero es detentor de la autoridad; en el segundo, es el punto de mira del conflicto. El Tercero como *jefe*, o bien el tercero como *enemigo*. ¿Pero se trata de dos modelos alternativos, o el modelo es siempre el mismo?”⁹³⁵. Alfieri destaca que sólo en el espacio cultural la polaridad de los contrarios rechaza su integración. Sólo en el espacio de lo sagrado esa misma polaridad de contrarios admite una unidad. Rudolf Otto caracterizaba lo sagrado por esa misma ambivalencia (*fascinans/tremendum*). Más aún, ninguno de los dos términos puede subsistir sin el otro. Lo mismo sucede con el *pharmakos* girardiano. El tercero, debe ser por tanto calificado como sagrado. No ya porque sea superior, alto, noble, sino precisamente porque puede ser simultáneamente superior e inferior, bueno y malo, puro e impuro, mejor y peor, veneno y remedio. “¿Es posible constatar una ambivalencia análoga en lo político?”, se pregunta Alfieri. ¿Es el Tercero sagrado idéntico al Tercero político? ¿Puede lo político, como esencia, desprenderse de lo sagrado y puede a partir de esta comprensión entenderse su naturaleza?

Para Alfieri, como para Domenica Mazzù, no se trata de presuponer al poder político. Se trata de explicarlo. Y explicarlo requiere explicar el origen de la relación del mando y la obediencia. “¿Cómo puede ser que los dos obedezcan al Tercero?”⁹³⁶. En buena lógica, no tiene ningún sentido. Ellos son dos, son por tanto más fuertes. Es una de las paradojas de lo político: “la autoridad nace de un acto de obediencia de los más fuertes hacia el más débil”⁹³⁷. Es como si los dos se sirvieran de la figura del tercero para representar su propio poder, pero como algo diferente de ellos. Una vez más, el poder “emerge” de los dos y se desprende de

⁹³⁴ *Ibid*, p.92.

⁹³⁵ *Ibid*, p.93.

⁹³⁶ *Idem.*.

ellos como algo superior y sagrado. ¿Pero cómo puede ser superior aquello que, originariamente, era caracterizado como inferior? En efecto, en la hipótesis teórica más sencilla en la que lo simple precede a lo complejo, la inferioridad del tercero sería la posición originaria. El enigma reside en el hecho de que haya podido proyectarse hacia la superioridad sagrada. De hecho, este enigma puede dar cuenta perfectamente también de la misma relación política en los momentos de crisis puesto que esta situación originaria es también aquella que reaparece cuando el orden político, en la figura de la exterioridad del poder, se derrumba.

Por consiguiente, según Alfieri es plausible que la manifestación originaria del Tercero sea aquella en la que ha sido perseguido, y que lo político comience con un tercero que no es jefe, rey o dios, sino víctima. No debe extrañar que la teoría que puede rendir cuenta del enigma de su transposición al espacio de la divinidad, realeza o jefatura sea el modelo teórico de Girard. Así lo recoge el propio Alfieri. Sin embargo, considera, en la línea argumental aquí sostenida, que sería vano reproducir sin más la hipótesis girardiana. Es preciso enriquecerla mediante un análisis que no presuponga sus propias categorías. De este modo se podrá justificar mejor su pertinencia en la esfera política, pertinencia que Girard, como ya se ha señalado en repetidas ocasiones, no ha considerado con toda la profundidad que requería, habida cuenta de las inmensas posibilidades de su propia teoría en este campo.

En síntesis, la secuencia sería la siguiente. En su forma inicial el Tercero es la víctima. Pero esa no es su forma final. La posición del Tercero es, por tanto, ambivalente, en función del movimiento entre sus dos polos. Pero ¿por qué? ¿Qué es lo que explica ese movimiento atendiendo a las transformaciones de las relaciones entre los dos y el Tercero? Sin necesidad de recurrir a factores externos, se debe considerar únicamente la hipótesis de que la manifestación inicial del Tercero como víctima “contenga ya los desarrollos sucesivos”. ¿A qué se debe la potencia y superioridad del tercero si su origen es la inferioridad de la víctima perseguida? Se debe recordar que la identidad simbólica de los dos sujetos, y por tanto su misma subsistencia física como comunidad organizada, depende de su relación con el Tercero. Sin él, los dos serían otros o sencillamente no serían. Incluso el Tercero que es asesinado es un Tercero poderoso. Su muerte no le reduce jamás a la insignificancia. Muy al contrario, lo dota de sentido. Lo mismo sucede, en el plano de la caza, con el tercero-presa. Su alimento ofrece la vida, es un trofeo, un regalo intercambiado entre dos grupos humanos.

Lo mismo sucede en el plano simbólico. Por tanto, “la negatividad del tercero encubre una positividad”⁹³⁸. “Su pertenencia a los dos polos contrarios está presente desde el comienzo”⁹³⁹. Su sacralidad es la consecuencia natural de su posición salvadora. Su muerte es la vida. Paul Ricoeur ha recogido sintéticamente la articulación entre la lógica dinámica de los deseos miméticos y la posición del Tercero como reconciliador de las diferencias:

Deseo lo que tú desees, me identifico miméticamente con tu deseo, y la única manera de salir del ciclo asesino engendrado por el deseo y su duplicación es que tú y yo nos reconciliemos contra un tercero que expulsaremos. Es por tanto la expulsión del tercero para reparar la amenaza íntima de la mimesis⁹⁴⁰.

Siendo así, “el Tercero es el salvador que sus propios asesinos tendrán que venerar”⁹⁴¹. ¿Pero cómo trasladar estas mismas categorías generales a las particularidades concretas de la sociabilidad expresada en la relación política? Siguiendo con la vía del análisis propuesto por Alfieri, se debe considerar la precedencia de lo sencillo sobre lo complejo. Del mismo modo, si se tomaba en cuenta que el tercero era en primer lugar inferior y, sólo después, superior, se debe, en el espacio de la dimensión política, considerar en un primer momento la interioridad del espacio político para, sólo después, proyectar sus categorías al espacio de la exterioridad. Más aún, es imperativo interpretar el surgimiento de esa misma exterioridad como una figura deformada de la misma interioridad. Lo que nos interesa es, según Alfieri, una “generalización conceptual: ¿podemos afirmar que la autoridad política, en tanto que tercero incluido, es *siempre* una especie de enemigo interno?”⁹⁴². Dicho de otro modo, ¿debemos considerar al surgimiento del mando y a la raíz de la obediencia que suscita como una consecuencia de la enemistad que generó originariamente? Alfieri valora muy positivamente la capacidad del análisis girardiano para considerar simultáneamente los elementos benéficos y maléficos en la figura del *pharmakos*. A través de esta figura se puede derivar una consecuencia política. Es lo que hace Girard con las monarquías tradicionales africanas, para las que el rey es al mismo tiempo “un ser sagrado que todo lo puede y un desecho infame”⁹⁴³. Gracias al análisis de Girard, “parece por tanto razonable ver en el

⁹³⁸ *Ibid*, p.94.

⁹³⁹ *Idem*.

⁹⁴⁰ P. Ricoeur, “Le religieux et la violence symbolique”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard, op.cit.*, p.147.

⁹⁴¹ *Idem*.

⁹⁴² L. Alfieri, “Le Tiers qui doit mourir. Aux fondements de la relation politique”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard, op.cit.*, p.96.

⁹⁴³ *Idem*.

detentor de la autoridad un tercero incluido”⁹⁴⁴. Por el hecho anómalo de haber sobrevivido la víctima, las características benéficas y positivas prevalecen finalmente, dotando así a la víctima supérstite de las propiedades sagradas de las que, por su misma supervivencia, podrá disfrutar en vida. De ahí el surgimiento de su “mando”. De ahí la explicación misteriosa de la obediencia ciega que suscita a su alrededor. Sólo lo sagrado nos ayuda a entender esta realidad de la que se nutre la esencia de lo político. De ahí también que, cuando el tercero fracasa en su papel, recaiga en su función opuesta, la de enemigo colectivo. De ahí que los Reyes vuelvan a ocupar, misteriosamente, el papel que en un principio esquivaron: el del tercero que debe morir.

Así se entiende mejor cómo (y por qué) la relación de mando y obediencia es el presupuesto fundamental de la esencia de lo político. Pero esta relación política original requiere de otra diferencia añadida y posterior, que prolonga la diferencia original primigenia. Porque la sociabilidad política proyecta en el exterior el mismo principio del tercero excluido. No existiría un nosotros si no se pudiera hablar de un ellos. No habría interioridad común sin la referencia a una exterioridad, a una diferencia (más). La conciencia del nosotros surge de una experiencia interior al grupo y de su referencia al tercero excluido-incluido. “Inclusión y exclusión se implican la una a la otra; son las dos caras de una sola y misma realidad. Como ya sabemos, los dos no serían los dos (no habría inclusión) sin el tercero; y el tercero es excluido por definición”⁹⁴⁵. De este modo el presupuesto político de la amistad-enemistad no representa sino la prolongación de la misma dialéctica binaria que se expresa en la figura del tercero. Así pues, también la exterioridad del no-nosotros es imprescindible para configurar la identidad del nosotros. Somos nosotros porque no somos ellos. “La presencia amenazante de un enemigo, por ejemplo, refuerza la cohesión interna de un grupo”⁹⁴⁶. En esta dualidad se perciben las propiedades características del tercero originario. Eso explica que la exterioridad constitutiva de la esfera política se desprenda de la misma dinámica constituyente de su fundación como interioridad. El enemigo ofrece la posibilidad de la amistad política porque recuerda la experiencia fundacional y remite a ella. Tenemos así la clave para entender cómo el surgimiento del presupuesto fundamental origina a su vez, por su propia dinámica, el resto de presupuestos que configuran, según Freund, la esencia de lo político. En particular, la

⁹⁴⁴ *Idem.*

⁹⁴⁵ *Ibid*, p.95.

⁹⁴⁶ *Idem.*

exterioridad-interioridad proyecta las propiedades características del tercero como veneno-remedio, amigo y enemigo, interior y exterior a la comunidad. “Lo político nace con el tercero”⁹⁴⁷. De ahí que los macrorelatos del individualismo político moderno oculten el verdadero rostro de la relación política.

En conclusión, la comparación entre el enfoque girardiano y el estudio freudiano de lo político ha ofrecido no pocas convergencias teóricas. El origen misterioso de los presupuestos de la esencia de lo político concuerda con las características que lo definen, así como con la jerarquía que gobierna la relación que se establece entre ellos (de la interioridad a la exterioridad, la precedencia del mando y la obediencia que articula la formación del orden interno y que proyecta su dinámica hacia la exterioridad). Así, los rasgos de la ambivalencia del *pharmakos* se mantienen y arrastran a lo largo del itinerario de los conceptos políticos capitales. Más adelante se desarrollarán algunos de estos conceptos (la decisión, la intensidad) y se analizará hasta qué punto se derivan de la propia inercia de las construcciones mimético-políticas. Pero llegados a este punto, se limitará la conclusión advirtiéndole que este último juicio también se ve confirmado a la hora de considerar aquello que constituye, en opinión de Freud, la finalidad misma de la política como actividad que consistía esencialmente en la protección frente a la violencia interior y exterior: la concordia interior y la seguridad exterior. ¿Cómo no entender que estas finalidades despliegan, en la autonomía de su propio campo, las exigencias propias de lo sagrado que aspira, por su propia naturaleza, a la contención de la violencia originaria? La proyección de ese mismo empeño en el espacio de las relaciones exteriores constituiría de este modo una de las señales más características de la emergencia de una autonomía de lo político con respecto a lo sagrado. Pero en ningún modo se debería interpretar esa autonomía como ruptura de la lógica misteriosa de la que procede. Pues del mismo modo que la concordia interior realizada por lo sagrado se logra expulsando lejos de la comunidad a la violencia mediante una violencia reconciliadora, también la concordia interior política se logra expulsando la violencia fuera del espacio interior, desplazándola hacia otras unidades políticas ajenas, es decir, creando un enemigo político frente al cual todo está permitido⁹⁴⁸. Así, el enemigo político absorbería las propiedades del enemigo interior y la seguridad exterior quedaría hermanada a la concordia interior. Las dos finalidades de la política serían, de este modo, una sola: la necesidad de la contención de la

⁹⁴⁷ *Idem.*

⁹⁴⁸ Cf. P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, op.cit., pp.139-179.

violencia. “Contención” que recuerda que el propio orden sagrado y político “contiene” la violencia en los dos sentidos de la palabra. Porque procede de ella, primero, y porque sirve para limitarla, después. La novedad que ofrece el análisis girardiano a la hora de interpretar las categorías políticas y las finalidades del espacio político, consistiría en no interpretar dichas categorías de forma aislada sino como realidades necesariamente vinculadas⁹⁴⁹. La potencia de la teoría mimética a la hora de restaurar la unidad de la mirada política se antoja, en este sentido, determinante.

Por otro lado, esta conclusión obliga a reconsiderar la naturaleza de lo político y de la actividad política de forma totalmente original y ajena a las clásicas dicotomías con que las ideologías modernas la han juzgado. En particular, la permanencia de la ambivalencia entre el bien y el mal como características de lo político permitirán enfocar debidamente algunas figuras emblemáticas de la teología política que, a nuestro entender, han sido insuficientemente exploradas por la teoría mimética (pese a algunas referencias puntuales). En cualquier caso, los precedentes análisis justifican el encaje de la teoría mimética en la tradición del realismo político, aunque con una ambición muy superior a la de la muy venerable “fenomenología” de lo político que se ha derivado de ella.

La mimesis como lente: conceptos

Llega el momento de estudiar algunos de los conceptos políticos que mejor se “desprenden” de su Esencia mimético-religiosa. Si el presupuesto fundamental de lo político (la dialéctica del Mando y de la obediencia) resulta de la “diferencia” engendrada por la experiencia comunitaria de división-unificación en torno al *pharmakos* como foco confluyente de la ambivalencia maléfica-benéfica, se debe considerar aquí el modo en que estas propiedades se “actualizan” en el universo político adquiriendo progresivamente la autonomía con la que acostumbramos a reflejarlos. Como escribe Voegelin:

En consecuencia, toda sociedad humana se comprende a sí misma por medio de una variedad de

⁹⁴⁹ Paul Dumouchel extrae de esta unidad dual de las finalidades de lo político conclusiones aplicables a la centralidad adquirida por la economía en el mundo moderno: “Bastaría recordar que el problema fundamental de toda política es el de la paz interior y el de la defensa exterior. Si se recuerda también que la paz interior, el orden y la cohesión de una unidad política dada, determina en una gran medida su capacidad para resistir a una agresión externa, se comprenderá cómo la economía ha podido adquirir un valor político prodigioso”. P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, op.cit., p.140.

símbolos, a veces símbolos lingüísticos altamente diferenciados, independientes de la ciencia política; y esa autocomprensión precede históricamente en varios milenios a la emergencia de la ciencia política, de la *episteme politiké* en el sentido aristotélico. De ahí que cuando comienza la ciencia política, no lo hace con una *tabula rasa* en la que puede inscribir sus conceptos; empieza inevitablemente a partir del rico cuerpo de autointerpretación de una sociedad y avanza mediante la aclaración crítica de símbolos socialmente preexistentes⁹⁵⁰.

Por consiguiente, se trata de retrazar la transición desde el espacio simbólico-sagrado al espacio autónomo en el que se formulan los conceptos políticos, con plena consciencia de esta genealogía conceptual. Algunos de esos conceptos políticos son conocidos (el mando, el conflicto) y han sido ya esbozados a partir de su origen mimético-sagrado. Otros, en cambio, a pesar de su habitual presencia en la terminología y vocabulario políticos carecen del espesor teórico que el paradigma mimético podría ofrecer mediante el enfoque sociogenético que lo caracteriza.

La exposición se centrará en este capítulo en los conceptos de decisión, de intensidad y de causalidad diabólica. El primero es un lugar común del pensamiento político. El enfoque morfogenético de la hipótesis mimética permite adquirir a la decisión como concepto político la densidad necesaria para convertirse en uno de los conceptos capitales para entender las propiedades inherentes a lo político. El concepto de intensidad es uno de los más ignorados del universo político. Freund lo esboza pero, a falta de una indagación sobre el origen profundo de su naturaleza, adolece de la amplitud que merece. Por último, el concepto de causalidad diabólica (o mágica) funde la psicología de las masas con la realidad política. Es el concepto vertebrador de la obra del gran historiador del antisemitismo moderno León Poliakov.

La decisión

“El decisionismo político es una de las bestias negras del humanitarismo y sus hijuelas: el pacifismo y el igualitarismo que potencia el resentimiento”⁹⁵¹. Curiosa pista ésta que presenta Dalmacio Negro al abordar el estudio de este concepto político central. A lo que parece, la decisión es ocultada por el pensamiento ideológico antipolítico. ¿A qué se debe esta

⁹⁵⁰ E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Katz, Buenos Aires, 2006, p.42.

⁹⁵¹ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción, op.cit.*, p.61.

ocultación que parece coincidir con el espíritu de la *méconnaissance* que, trasladada al espacio político, adopta el gesto característico que le atribuye la sospecha girardiana? Otras dos pistas parecen acreditar la pertenencia del desvelamiento mimético: resentimiento e igualitarismo son los responsables según Negro. Ambos resultan de la proyección desviada del deseo mimético. Es preciso profundizar pues en todo aquello que oculta el “méconnu” concepto político de decisión.

Comienza Negro su reflexión sobre la decisión política incidiendo en dos aspectos capitales. En primer lugar, afirma que “la decisión sustituye a la discusión cuando es imposible el compromiso”. Y a continuación destaca que “la decisión es un concepto que, en pureza, pertenece al Derecho”⁹⁵². De estas dos propiedades significativas es posible extraer importantes consecuencias en el plano del análisis mimético que se emprenderá aquí. La decisión se aparece como un concepto fronterizo entre el derecho y la política. El propio Negro afirma más adelante que “la decisión política es una interpretación de la situación que conlleva implicaciones jurídicas por la íntima relación existente entre la Política y el Derecho”⁹⁵³. Muy probablemente, la razón sea que el concepto mismo de decisión emerge en un universo en que lo político y el derecho no se distinguen todavía. La razón de esta indiferenciación puede deberse al hecho mismo de la cualidad fundamental que subraya Negro: la decisión interrumpe la discusión. Por consiguiente, el origen de toda decisión es un conflicto. La decisión acaba con el conflicto, o al menos con la oposición de fuerzas que se disputan en el conflicto. Negro advierte que las decisiones judiciales persiguen como finalidad la restauración del orden jurídico alterado. Por el contrario, las decisiones propiamente políticas están determinadas “por la intensidad de la alteración en cualquier orden”⁹⁵⁴. La alusión a la “intensidad” vuelve a repetirse más adelante: “Ésas, u otras parecidas, son las auténticas decisiones políticas, pues por su intensidad alteran las relaciones constitutivas[...]”⁹⁵⁵. Parece pues que el concepto de intensidad, que se anaizará a continuación, plantea la posibilidad de una gradación de la conflictividad que da origen a la alteración o desorden que sólo la decisión puede restablecer interrumpiendo su escalada violenta. Y en este sentido, el conflicto supera el umbral de lo político precisamente en el momento en que alcanza una intensidad superior. Y allí donde la intensidad es máxima

⁹⁵² *Ibid*, p.60.

⁹⁵³ *Ibid*, p.61.

⁹⁵⁴ *Ibid*, p.61.

(política) se requiere, como *ultima ratio*, la decisión.

Si los conflictos prepolíticos religiosos, ideológicos, morales, económicos o de otro orden, o con otros grupos políticos, rebasan su propio orden haciéndose intensamente políticos y no cabe el compromiso, el orden social corre el riesgo de transformarse en una situación u orden precario. En esta perspectiva, lo político tiene la peculiaridad de que todo sector humano es potencialmente político, pasando a ser político en el acto cuando los conflictos y cuestiones decisivos “se agolpan” (C. Schmitt), en el orden político. -Si es imposible el compromiso al ser ineficaz el derecho, se apela directamente a lo político buscando una solución. Lo político sustituye entonces el compromiso imponiendo, como una especie de juez, su decisión⁹⁵⁶.

Ahora bien, ¿cómo puede entenderse que la decisión resuelva un conflicto precisamente en el momento en que éste alcanza mayor intensidad? Esta cuestión recuerda a la objeción que Girard formula, con gran clarividencia, a los tratadistas modernos del contrato social. Cuando el conflicto ha llegado hasta el punto de representar la indiferencia violenta y apasionada de la “guerra de todos contra todos” es absurdo presuponer la posibilidad de un acuerdo racional entre los contendientes. Como dice Girard, “sólo los universitarios y burócratas se imaginan que todo comienza siempre por comités...” (CE:38). Si hay un momento en que el acuerdo es imposible es precisamente el de la mayor violencia, el de la mayor intensidad conflictiva. Sin embargo, la decisión no es un acuerdo y permite superar esta dificultad teórica. Por ese motivo se entiende mucho mejor lo que recordaba anteriormente Negro: la decisión sustituye a la discusión cuando es imposible el compromiso. Ahora bien, ¿qué misteriosa razón podría explicar la obediencia a la decisión de uno (pues toda decisión es necesaria y ontológicamente personal) precisamente en el momento en que el compromiso es imposible por el apasionamiento mimético y violento de los contendientes? ¿Qué particulares y extraordinarias propiedades se le reconocen unánimemente al titular del mando para aceptar todas sus decisiones a la hora de resolver cualquier conflicto? Una vez más, la búsqueda sobre el origen de los conceptos políticos nos coloca en la senda de lo sagrado.

Intensidad del conflicto, máximo desorden social, mando, decisión, obediencia, restauración del orden. Esta secuencia, descrita sucintamente en el espacio autónomo de lo

⁹⁵⁵ *Ibid*, p.62.

⁹⁵⁶ *Ibid*, p.37.

político, recuerda casi milimétricamente a la narración girardiana de la crisis mimética y su resolución. Le falta a la secuencia política únicamente una pieza, que es precisamente la que explica la razón misteriosa del acatamiento de la decisión. Esa pieza es aportada por la indagación mimética en los “sangrientos orígenes” de la violencia y lo sagrado. Freund advierte que “es necesario reconocer sin circunloquios lo que es el mando: una voluntad arbitraria de decisión”⁹⁵⁷. ¿Pero acaso esa “arbitrariedad” no nos sugiere ya el reconocimiento implícito de una “voluntad superior” que emana de la conflictividad misma de una masa caótica? Esa voluntad superior unifica aquello que la masa dividía y enfrentaba.

El mando aparece cuando en el seno de una masa o de una reunión cualquiera se va esbozando una veleidad de coherencia interna. De la masa al grupo político, el paso se efectúa por el mando, que es el principio de organización del mismo. Ninguna masa se organiza ella sola; hace falta la intervención de una voluntad superior. Una voluntad colectiva es, a lo sumo, deseo de cohesión que sólo las voluntades individuales realizan efectivamente. El espíritu divide; sólo la potencia unifica. El proceso de formación de una unidad política es, en sus grandes rasgos, el mismo por todas partes⁹⁵⁸.

Pero se vuelve una vez más al mismo callejón sin salida teórico de lo político⁹⁵⁹. No es posible entender la naturaleza y origen de esa “voluntad superior” y “arbitraria” a menos que

⁹⁵⁷ J. Freund, *La esencia de lo político, op.cit.*, p.144.

⁹⁵⁸ *Ibid*, p.130.

⁹⁵⁹ En la meritoria prolongación del esfuerzo freudiano dirigido a esclarecer la fenomenología del mando político se detectan también no sólo las resonancias mimético-girardianas que orientan hacia la fuente sagrada del mando, sino la insuficiencia de un gesto que se autocensura, voluntariamente, beber de dicha fuente: “Uno o varios individuos que poseen o creen poseer la vocación de jefe o de dirigente y que gozan ya de una audiencia o de un prestigio personal cerca de algunos fieles, extiende progresivamente su poderío integrando cada vez mayor número de adeptos en el movimiento, al tiempo que aumenta el número de simpatizantes de la causa que representan. -Tal es el punto de partida. El ritmo del desarrollo del movimiento unificador es más o menos rápido, pues otros factores distintos intervienen igualmente. En primer lugar, el carisma del pretendiente y la radiación que provoca [...]. [...] El crecimiento de una nueva organización depende también de la cohesión de los grupos ya existentes, y de la resistencia que pueden oponer al recién llegado. Este punto es importante por dos razones. Por un lado, se ve que la autoridad del mando no sólo se mide por la capacidad de fortalecer o mantener la cohesión en el seno de la organización de la que es responsable, sino también por la de sembrar la discordia entre los adversarios, ponerles en una situación embarazosa o en una posición de inferioridad. En otros términos, si el mando es potencia de organización hacia dentro, es potencia de desorganización hacia fuera” (J. Freund, *La esencia de lo político, op.cit.*, pp.130-131). Esta referencia a una potencia de organización que es también potencia de desorganización recuerda claramente a la ambivalencia maléfica-benéfica del *pharmakos*. En efecto, según Girard, en el origen de lo político se produce el nacimiento de un mando ligado al prestigio, carisma o “radiación” que provoca el chivo expiatorio. Es una forma de entender el vínculo entre el mando, la violencia, y lo sagrado, que el propio Freund se siente tentado en este párrafo de analizar. Y, sin embargo, Freund parece olvidar aquí que los presupuestos políticos, antes de proyectarse hacia el espacio de la exterioridad, germinan en el espacio de la interioridad, que es de donde surge el mando. Finalmente su insuperable escepticismo gnoseológico relativo a las teorías sobre el origen le impiden llegar más lejos: “Sin embargo, sería una equivocación ver en esta descripción una teoría sobre el origen de lo político en general (cuya crítica hemos hecho anteriormente); únicamente se trata de un análisis circunstancial destinado a explicar mejor la naturaleza del mando” (*Ibid*, p.131).

se adopte el atrevimiento de considerarla, “sin circunloquios”, como lo que es: una voluntad sagrada. ¿Estaríamos acaso aventurándonos demasiado? En realidad no. La relación entre la monocracia, la decisión y la divinidad monárquica del titular del mando ha sido establecida con contundencia⁹⁶⁰ y, de hecho, se deduce, como acabamos de ver, casi naturalmente de las mismas implicaciones semánticas de los conceptos políticos estudiados en su propia autonomía.

Monarquía significa etimológicamente mando de uno sólo. Para evitar equívocos, a veces se prefiere decir, sin mucho éxito, monocracia, con objeto de neutralizar la significación del termino monarquía, ya que ésta, como forma de gobierno hereditaria, ha monopolizado la palabra en cuanto concepto. -En puridad, la monarquía en sentido “fuerte”, absoluta, una suerte de teocracia -conceptualmente no podría ser ateocrática-, es la verdadera monarquía.[...] -Ahora bien, el mando político entraña la suprema posibilidad de decidir, si la decisión es siempre personal, monárquica. Y esto significa que el auténtico mando político, igual que toda forma de mando, es siempre personal en tanto entraña esa responsabilidad⁹⁶¹.

Así pues, sólo el carácter divino de quien encarna el mando explica el acatamiento ciego en que se expresa la obediencia a las decisiones de una voluntad superior y arbitraria. A menos que dichas decisiones sean, en origen, la emanación de una voluntad sagrada, el edificio teórico se vendría abajo.

Lo político no es idéntico a la realidad. Es un aspecto o una parte -una potestad- violenta del poder en el sentido de que en el se manifiesta sin reservas lo que llamaba Zubiri la “poderosidad de lo real” y que los antropólogos llamarían seguramente el poder de lo divino. -Una nota del poder es precisamente su fuerza religativa, consustancial a lo sagrado. Y, en este sentido, el poder político insaculado en el aparato estatal, es un poder de origen inmanente que lucha para recuperar la unidad del poder religando en lo político todas las potestades (ppotestad es el poder aceptado por un grupo) repartidas en la sociedad⁹⁶².

De este modo, la asociación entre lo político y el poder a través de la mediación de una violencia que termina expresándose como una fuerza sagrada permiten comprender la raíz

⁹⁶⁰ Se puede extender la relación a la propia naturaleza de la soberanía: “Existe una relación analítica entre soberanía y decisión, lo que significa que una potencia privada de la libertad de decidir con toda independencia no podría ser llamada soberana. Desde el punto de vista político, tomar una decisión es dar una orden, es mandar. Así aparece claramente que la soberanía es un atributo del mando”. *Ibid*, p.152.

⁹⁶¹ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, op.cit., pp.58-59.

⁹⁶² *Ibid*, pp.73-74.

misteriosa del mando y la obediencia en que termina declinándose el terror y religación religiosos. El poder político absorbe todas estas propiedades de lo sagrado. “Su potestas, ligada al carácter sacro del poder, adopta así una forma especialmente violenta, en tanto su finalidad consiste en conseguir la obediencia pasiva de una multitud”⁹⁶³.

De ahí que la monarquía deba ser considerada no sólo la forma “natural” del mando político, sino de hecho, la única⁹⁶⁴, pues “toda decisión siempre es, pues, monárquica y el auténtico mando político es monárquico”⁹⁶⁵. Por supuesto esto se puede justificar por la propia naturaleza fenomenológica de la decisión ya que, en rigor,

dado el carácter personal de la decisión, el titular efectivo de esta última será siempre, de hecho o de derecho, una persona. Esta será la que verdaderamente manda políticamente. Pues mandar es el ejercicio de una potestad, es ejecutar. De ahí que, si el titular jurídico y político del mando es uno solo, la forma de gobierno sea monárquica. O sea, que desde el punto de vista de quien decide tampoco cabe distinguir entre formas monárquicas y formas republicanas⁹⁶⁶.

Freund también expresaba a su modo esta fenomenología política del mando único. “Sólo una persona o una voluntad -afirmaba- tiene el poder de mandar. Una función, una ley, un principio y, en general, una noción, no son capaces de hacerlo. Desde el momento en que el mando es una capacidad personal, ya no es privilegio del número, y sobre todo, del mayor número”⁹⁶⁷. La necesaria voluntad única y superior del mando se entiende mejor si se la considera como antagónica de la indiferenciación violenta que representa la guerra civil:

⁹⁶³ *Ibid*, p.74. Negro afirma que “la obediencia puede ser activa o pasiva. La obediencia política es pasiva”. Pasividad que recuerda a la psicología de las masas, en las que los individuos se dejan arrastrar por la marea colectiva. Pasividad que refrenda también la posición de reverencia religiosa ante lo numinoso.

⁹⁶⁴ “En suma, es preciso tener en cuenta que, desde el punto de vista de la forma de régimen, como la decisión es ineludiblemente personal, la forma propiamente política del mando es siempre monárquica. La cuestión es quién decide políticamente; puede serlo un valido o un grupo que sugieren las decisiones al monarca. De ahí que se diga que la monarquía es la forma natural de gobierno, y no sólo porque haya sido históricamente la forma de gobierno más común o por su supuesto derecho divino”. *Ibid*, p.64.

⁹⁶⁵ *Ibid*, p.63. El declive del realismo político coincide con la desaparición de la conciencia teórica que aporta la naturalidad del mando monárquico, progresivamente abolida por el paradigma democrático, a la postre disolvente para la adecuada comprensión de lo político: “[...] la idea monárquica de la legitimidad fue sustituida por la democrática. Por consiguiente, revistió una importancia inmensa que uno de los más grandes representantes del pensamiento decisionista, un filósofo católico del Estado, consciente -con extraordinario radicalismo- del núcleo metafísico de toda política, Donoso Cortés, comprendiera, al enfrentar la revolución de 1848, que la época del realismo había llegado a su fin. El realismo había dejado de existir porque ya no había Reyes”. H. Orestes (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001, p.52. La cita es del libro de Schmitt *Teología política I*.

⁹⁶⁶ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, op.cit., p. 62.

⁹⁶⁷ J. Freund, *La esencia de lo político*, op.cit., p.134.

Se deduce de todas estas explicaciones que el mando tiende naturalmente hacia la monocracia, no en el sentido de que cualquier poder es minoritario, sino en el de que no soporta la competencia.[...] En el espíritu del mando está el que sea ejercido por una autoridad única en el seno de una misma colectividad política. Esta unidad constituye otro espíritu característico de la individualidad del mando. -La unicidad del jefe es como el corolario del aspecto discrecional del mando y de la singularidad de las decisiones. Pero se apoya también en otras razones. Primeramente, una empresa exige una unidad de miras, sobre todo en el nivel de la ejecución.[...] Una colectividad política soporta sólo un mando único, es decir, un solo y único gobierno, pues de otro modo se sitúa en la guerra civil,[...] ⁹⁶⁸.

De hecho, la referencia a la “guerra civil” permite situarse en la mejor disposición espacial para entender el origen del mando. Y es que, en el fondo, esta fenomenología de la decisión es insuficiente, pues deja en entredicho la razón última del acatamiento, la razón profunda, ontológica, que explica el mando y la obediencia ⁹⁶⁹. Sólo la misteriosa emergencia de una voluntad sagrada puede explicarlo.

En efecto, en las demás civilizaciones, por lo menos en las grandes civilizaciones, la forma más común del gobierno es la monarquía despótica, de carácter divino. El rey era como una emanación de la naturaleza divina. Los monarcas se consideraban seres divinos, cualidad que compartían, según los casos, sus familiares o dinastas. En estas monarquías coinciden la forma política, la de gobierno y, por lo general, la de régimen, salvo que en la práctica el monarca sea un tirano. Son teocracias, en las que la religación entre lo sagrado como localización espacial de lo divino y lo político es estricta, por lo que desconocen la libertad política -tan inseparable de la libertad religiosa que pueden confundirse- y su concreción en la ciudadanía” [...] ⁹⁷⁰.

En realidad, tal vez habría que matizar la última referencia a la falta de libertad política en el espacio teocrático de las realezas sagradas. De hecho, como veíamos anteriormente gracias al análisis comparado de Girard-Gauchet planteado por Tarot, se podría entender que la sacralidad de una voluntad humana puede entenderse como el origen embrionario de la libertad política en la medida en que, al menos, un hombre queda liberado de las ataduras a la exterioridad de lo divino, al encarnar su propia voluntad lo divino. De ahí que Hegel, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, afirme que en

⁹⁶⁸ *Ibid.*, pp.159-160.

⁹⁶⁹ “En definitiva, el poder se sustancia en el mando, ‘que existe por sí mismo’ como algo natural, de modo que el presupuesto mando y obediencia ‘es la condición necesaria y suficiente para que el poder exista’, decía Jouvenel limitándose al plano fenoménico, sin entrar en el ontológico”. D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, op.cit., p.75.

Oriente sólo el déspota es libre. El monarca sagrado tendría libertad porque controla el poder de los dioses, y por consiguiente se puede entender que ése es el nacimiento mismo de la política (entendida como acción humana ejercida sobre el orden social)⁹⁷¹ en la medida misma en que emerge por primera vez un control humano de la divinidad. A partir de aquí, la libertad política se extiende a todos los ciudadanos que reciben las mismas propiedades que, en origen, detentaba el monarca sagrado. Nos situaríamos ya en un momento posterior, en el que la autonomía de la política como acción sobre la ciudad ha alcanzado su plena madurez⁹⁷². De este modo, se entiende mejor el origen sagrado de todo poder:

Originariamente, lo Político estaba integrado en lo Sagrado -localización de lo Divino, el poder por el que existe todo- y custodiaba la verdad eterna del orden divino inscrito en la naturaleza, cuyas reglas eran el Derecho. Lo Político era la forma en que lo sagrado cuidaba la unidad y seguridad de la comunidad haciendo prevalecer el Derecho. Su finalidad era administrar el *ius vitae ac necis*⁹⁷³.

Así pues, en esta perspectiva, adquieren unidad tanto el origen sagrado de lo político como su finalidad: la concordia interior, primero, en cuanto que propiedad sociogenética originaria que explica su naturaleza; la seguridad exterior, después, en la medida en que proyecta “hacia fuera” esa propiedad originaria, una vez que la autonomía de lo político ha alcanzado plena consciencia de sí mismo, expresándose en la alteridad con otras unidades políticas. Estas finalidades se expresan como una sola y única finalidad que nos dirige directamente a su origen: el *ius vitae ac necis*, propiedad diamantina y fontanal de la decisión. Pues el origen último de la decisión es este derecho de vida y de muerte. También lo recuerda, a su manera, Girard: “Juan subraya que cualquier *decisión* verdadera en la cultura tiene un carácter sacrificial (*decidere*, lo repito, es degollar a la víctima) y por consiguiente se remonta a un efecto de chivo expiatorio no desvelado, a una representación persecutoria de tipo sagrado” (CHE:152). El hecho de que surja, a partir de esta función sacrificial original de toda

⁹⁷⁰ *Ibid*, pp.57-58.

⁹⁷¹ “Lo Político es lo formalmente permanente, igual que la Política; se distinguen por que aquél es como el ser y ésta se refiere a la acción”. *Ibid*, p.39.

⁹⁷² “Con la distinción griega entre lo Sagrado y lo Profano, lo Político se diferenció de lo Sagrado como una comunidad profana, la Polis, no obstante sagrada, pues no se rompió el cordón umbilical, el Derecho, que la religa con aquél” (*Ibid*, p.11). “Los griegos, que idealizaban la *asphaleia*, la seguridad, dentro de sus pequeñas ciudades, las Poleis, para poder moverse en ellas a voluntad, identificaron lo político con la polis, descubriendo así la posibilidad de la política, la forma de acción relativa a la ciudad, como una forma de acción diferenciada de las demás. Y desde los tiempos griegos, se convirtió en un lugar común que el ciudadano de la polis es un animal político, que la politicidad es una propiedad de la naturaleza humana y, por tanto, inseparable de la libertad” (*Ibid*, p. 33).

⁹⁷³ *Ibid*, p.11.

decisión, una razón política autónoma, no debe justificar un alejamiento de nuestra principal intuición acerca de la genealogía sagrada de lo político. Decidir se expresa entonces, en plena coherencia, como “cortar”⁹⁷⁴, interrumpir la conflictividad mimética, con el recurso consiguiente a la propiedad residual sagrada de la violencia original que permanece en el espacio político autónomo, expresado esta vez en forma de obediencia que remite al terror y a la religación originarias. Así se entiende que Girard sostenga que “el agotamiento extremo del mecanismo es lo que “produce” esta razón política haciéndole perder todo carácter trascendente, justificándola por la utilidad social” (CHE:152). Pero en cualquier caso, la razón política conserva el eco de su grito originario, que no es otro que el gemido de la víctima sacrificada por el sacrificador. “Es preciso que uno muera para que sobreviva el pueblo”.

Lo que dice Caifás es la razón misma, es la razón política, la razón del chivo expiatorio. Limitar la violencia al máximo pero si es preciso recurrir a ella en último extremo, para evitar una violencia mayor... Caifás encarna la político bajo su forma superior y no la inferior. ES el mejor de los político.[...] Para que la frase ejerciera semejante efecto, hay que entenderla de manera superficial y siempre mitológica. La razón política definida anteriormente sigue siendo mitológica porque se basa en lo que queda de disimulado en el mecanismo victimario al nivel de la interpretación política, la que domina el concilio de Caifás de la misma manera que domina nuestro mundo (CHE:151).

La afirmación de Caifás ya revela un grado de “consciencia política” y, por consiguiente, de emancipación de lo político del espacio sagrado originario. Pero en el momento de la emergencia de lo político no existía todavía dicha consciencia política. Sólo regía la *méconnaissance*. De ahí que sólo el “accidente” de la Realeza sagrada, resultante de la milagrosa coincidencia entre víctima y sacrificador (por la anómala prórroga de su ejecución en su condición de *pharmakos*, de chivo expiatorio), permiten atribuir a su voluntad las cualidades sagradas que recibirá, como consecuencia, toda decisión política. En el monarca sagrado autonomía de lo político y decisión política aparecen en su forma embrionaria. “Sacrificar” empieza a cumplir, desde entonces, no sólo una función sagrada sino, cada vez más, una finalidad política consciente: la decisión.

Intensidad

Escribe Dalmacio Negro:

⁹⁷⁴ Decidir: (Del lat. *decidēre*, cortar, resolver).1. tr. Cortar la dificultad, formar juicio definitivo sobre algo dudoso o contestable. (Real Academia española).

La *intensidad* es fundamental en política. A causa de ella, “la idea del orden político es *incierto, variable, plural y desarrollable*”⁹⁷⁵. Como el orden político, que decía Ortega es “la piel de todo lo demás”, refleja el orden social o prepolítico, el objeto de la política *strictu sensu* es una cuestión de intensidad. Pues, cuando los antagonismos se polarizan convirtiéndose en conflictos que adquieren determinado grado de intensidad, pueden tener repercusiones políticas, dando lugar incluso a situaciones límite (las situaciones excepcionales). El mecanismo del “chivo expiatorio” según la interpretación de René Girard es una explicación muy convincente de las situaciones excepcionales, pero en otros casos puede explicar demasiado⁹⁷⁶.

La intuición de Negro sobre el potencial explicativo, en relación con la intensidad como concepto político, de la la teoría girardiana sobre el mecanismo victimario es altamente reveladora. Se intentará desarrollar en este punto las implicaciones contenidas en esta asociación teórica.

En efecto, es preciso recordar que la decisión surge en un contexto de máxima “efervescencia” (esto es, en una situación “límite” o “excepcional”), por retomar la expresión de Durkheim, y con la intención de interrumpir la escalada violenta que amenaza el orden social. Su propósito, por consiguiente, consiste en restaurar ese orden. El recurso originario para lograrlo consistía, como se ha visto, en el sacrificio. Decidir es sacrificar. Y en el seno de lo sagrado dicho sacrificio no tenía sólo un alcance simbólico. Exigía el derramamiento de sangre. El concepto de intensidad ha sido esbozado por Julien Freund en *Sociología del conflicto* para discernir la fenomenología política de esta gradación conflictiva. Tal y como se comentó anteriormente, es particularmente potente a la hora de comprender y valorar las situaciones políticas en la medida en que sirve de termómetro de la conflictividad social que puede desembocar en política. Pero, como reconoce el propio Freund: “¿según qué proceso, las reivindicaciones, las tensiones y los antagonismos terminan en conflicto? Esta cuestión es sin duda la más embarazosa y la más espinosa. También, con excepción de algunos raros autores, casi no se ha abordado de frente, a lo sumo de pasada”⁹⁷⁷. A nuestro entender, el concepto de intensidad no puede separarse del ámbito antropológico que lo origina y anima: el mimetismo del deseo y su traducción en rivalidad socialmente contagiosa. En cualquier

⁹⁷⁵ J. Conde, *El hombre, animal político*, Encuentro, Madrid, p.78.

⁹⁷⁶ D. Negro, *La inmortalidad como problema político*, Separata de Anales de la Real academia de Ciencias Morales y Políticas, Año LXIV, n°89, Madrid, 2012, p.6.

⁹⁷⁷ J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., p.140.

caso, e independientemente de las razones últimas que puedan explicar el detonante y la progresión de la conflictividad, existe, a lo que parece, un momento de no retorno al que Freund llama “umbral conflictivo”:

Se trata de lo que querría llamar el umbral conflictivo. Sin embargo, no se podrá fijar este umbral unilateralmente, ni aportar una respuesta uniforme que valiera invariablemente para todos los casos. A veces se tiene la impresión de una especie de caída brusca en el conflicto por imprudencia y falta de atención; otras parece que se produce una cristalización de las tensiones que conducen progresivamente a él, como si finalmente estuviera en él la solución inevitable, y otras da la sensación de que hay un deseo deliberado de provocarlo⁹⁷⁸.

El umbral conflictivo determina el salto desde la conflictividad primera (apolítica o prepolítica) en el que surge la diferencia conflictiva social y originaria, a la conflictividad propiamente política. Para alcanzarla es necesario superar una cierta “intensidad” conflictiva. De este modo, lo político se presenta, en la línea de Ortega, como la piel de todo lo demás. La conflictividad social se vuelve política cuando alcanza un cierto umbral de intensidad. No todo es político pero todo puede convertirse en político cuando la conflictividad humana y social se intensifica lo suficiente.

Cuando una diferencia cuyo origen es económico, religioso o estético, alcanza un cierto grado de intensidad o de violencia, hasta el punto de suscitar la constelación del amigo y el enemigo, la situación se convierte en polémica en el sentido que nosotros damos a este término⁹⁷⁹.

Debemos a uno de los más autorizados discípulos de Julien Freund, el sociólogo Michel Maffesoli, una de las más penetrantes reflexiones sobre el valor de la intensidad como concepto político.

Si se designa bajo el término de político el “grado de intensidad” de una asociación de individuos cuyos motivos pueden ser de diversos órdenes (cultural, religioso, filosófico, artístico...), ordenación que es el eco de la pluralidad del mundo y de los mundos, si se acuerda, por otro lado, para concebir esa intensidad como siendo orientada hacia alguna cosa que sería, por extensión, su fuerza en el sentido en el que se puede entender la violencia como creadora de formas colectivas, en esta perspectiva por tanto, lo político es una manera primal⁹⁸⁰ de decir la soberanía que constituye para nosotros lo social⁹⁸¹.

⁹⁷⁸ *Idem.*

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p.71.

⁹⁸⁰ La terapia primal es una forma de psicoterapia para curar traumas psicológicos creada por Arthur Janov, y

El grado de intensidad parece dirigirse, por su propia dinámica inherente, hacia un foco central. Foco que parece coincidir con el ámbito creador de las formas colectivas, con el ámbito generador de las unidades políticas, originadas por traumas colectivos que se pueden revivir mediante las expresiones de reminiscencia características de los ritos y los mitos. Todo parece sugerir la idoneidad del modelo sociogenético planteado por la teoría mimética. ¿En qué medida la narración girardiana del ciclo de desorden y orden social ayuda a entender la dinámica de esta intensidad conflictiva, disolvente y creadora a un tiempo, y su relevancia para una más profunda comprensión de la esencia de lo político?

Se recordará que Camille Tarot terminaba concluyendo con la definición (como precipitado dinámico y fundacional de las violencias sociales intestinas) de un fondo común político-religioso, irreductible a nada que no fuera la misma violencia que lo engendra, originario e indiscernible, y que se definía por su función primera, la farmacológica. Por consiguiente, esta comunicabilidad religioso-política se debía, en última instancia, al hecho de haber nacido de la misma violencia, violencia que a su vez era precisamente la expresión de la intensificación de la conflictividad social producto del mimetismo humano que caracteriza al deseo. No existe, por tanto, la dominación pura como esencia autosuficiente para determinar la naturaleza del poder o de lo político, sino que esa dominación (ese presupuesto del mando y de la obediencia) es el resultante de una dinámica humana primera. Aunque el concepto de intensidad no se haya sedimentado como categoría propia en el análisis girardiano, en realidad subyace a la propia formulación de la secuencia mimética originaria que expresa la lógica progresiva de la escalada (del deseo a la rivalidad, de la mimesis de apropiación a la mimesis del antagonista) que se produce por la propia naturaleza metafísica del deseo. Además, subyace también a dos parámetros esenciales con los que la teoría mimética acostumbra a calificar la dinámica y progreso de la mimesis conflictiva: el contagio y la transferencia. Estos dos parámetros se alimentan del movimiento intrínseco de la alteridad consustancial a la antropología mimética.

El contagio expresa una de las primeras medidas de la intensidad. Manifiesta la extensión, como mancha de aceite, al resto de miembros próximos al foco de origen de las

que busca hacer revivir su pasado al enfermo.

⁹⁸¹ M. Maffesoli, *La violencia totalitaire*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999, p.73.

rivalidad miméticas interindividuales. El contagio manifiesta la propagación de la “sociabilidad insociable” de la condición humana. Esta sociabilidad invertida se manifiesta en el comportamiento de las masas. “La compulsión a crecer - ha escrito Elias Canetti- es la primera y suprema característica de la masa. Ésta aspira a incorporar a todo el que se ponga a su alcance. Quien quiera que tenga forma humana podrá formar parte de ella”⁹⁸². La indiferenciación social actúa como catalizador de ese contagio. Freund habla de la “capacidad polemológica de la igualdad”, que fomenta la intensificación conflictiva⁹⁸³. Por el contrario, las jerarquías y prohibiciones propias del orden sagrado frenan el contagio y, en esta medida, “desintensifican” la conflictividad⁹⁸⁴.

En cuanto a la transferencia, ésta se produce cuando se alcanza un cierto umbral de esa tensión conflictiva, expresada ya como violencia indiferenciada. La “carga” de la violencia mimética alcanza aquí su máxima intensidad. Es el paso previo de la violencia a lo sagrado que culmina en el clímax de la misma función farmacológica. Para que esta función extraordinaria que expresa el salto milagroso de lo maléfico a lo benéfico, del desorden al orden, de la violencia a la paz, pueda producirse, es necesaria una doble transferencia, que es también el resultado de la misma dinámica mimético-contagiosa⁹⁸⁵. Primero, transferencia de la violencia divergente en la violencia unánime y convergente, logrando así la catarsis de la violencia maléfica que se concentra en la víctima. Y segundo, transferencia de reconciliación

⁹⁸² E. Canetti, *Masa y poder. Obra Completa I*, Random House Mondadori, Barcelona, 2005, p.71.

⁹⁸³ “Únicamente querría recordar brevemente la capacidad polemológica de la igualdad, de donde sale su capacidad de atizar la dinámica conflictiva. No se trata de una crítica de la igualdad como tal, pues es un elemento constitutivo al lado de otros de las relaciones sociales, sino del igualitarismo en el sentido de la disolución de las diferencias, de la nivelación y de la uniformización en el anonimato”. J. Freund, *Sociología del conflicto, op.cit.*, pp.181-182.

⁹⁸⁴ Canetti define como “descarga” el cénit de la intensidad de la masa. Esta intensidad se corresponde con la igualación de los miembros que la componen: “El fenómeno más importante que se produce en el interior de la masa es la descarga. Antes de ella, la masa no existe propiamente: sólo la descarga la constituye de verdad. Es el instante en el que todos los que forman parte de ella se deshacen de sus diferencias y se sienten iguales. - Entre estas diferencias interesan sobre todo las impuestas desde fuera: diferencias de rango, posición social y propiedad. En tanto que individuos, los hombres son siempre conscientes de estas diferencias, que gravitan pesadamente sobre ellos y ejercen una gran presión para mantenerlos separados.[...] Ciertas jerarquías firmemente establecidas en todos los ámbitos de la vida no permiten a nadie tocar a quienes están por encima de él, ni descender, salvo en apariencia, hacia los que están por debajo.[...] -No interesa aquí describir en detalle estas jerarquías. Lo esencial es que existen en todas partes, que en todas partes se instalan en la conciencia de los hombres y determinan de manera decisiva su comportamiento con los demás. [...] En la descarga se despojan de las separaciones y todos se sienten iguales.[...] Y es por mor de este instante de felicidad en el que ninguno es más ni mejor que el otro como los hombres se convierten en masa”. E. Canetti, *Masa y poder. Obra Completa I, op.cit.*, pp.73-74.

⁹⁸⁵ “Lo que caracteriza el fenómeno religioso, es la doble transferencia, la transferencia de agresividad primero y la transferencia de reconciliación después.[...] E incluso si no tenemos ya sacralizaciones verdaderas alrededor

tras el asesinato colectivo, que transforma dicha violencia en benéfica, divinizando a la víctima. La intensidad se aparece así como concepto que, en estricta dependencia de la dinámica mimética que la origina y la anima, se antoja capital para la valoración de la dinámica vinculada a las transformaciones de las situaciones políticas. Si existe un fondo común indistinguible entre lo político y lo religioso, esto quiere decir sencillamente que del mismo modo en que la violencia, alcanzando un cierto umbral de intensidad, se transforma en lo sagrado, también puede esta misma lógica definir la legalidad de lo político una vez que éste, como esencia, se haya emancipado como tal. Ahora bien, como se sabe, el mecanismo victimario ha sido arruinado, según Girard, por la Revelación cristiana. ¿Pero no se debería ver, *cum grano salis*, en la anomalía de la Realeza sagrada una primera forma “avant la lettre” de debilitamiento de dicho mecanismo? Como ya se destacó, la “pureza” del precipitado político se produce cuando la segunda transferencia (de reconciliación social y divinización consecuente de la víctima) se logra pese a que la víctima haya sobrevivido. Y es precisamente esta divinización en vida la que explica que una voluntad humana se vuelva sagrada, justificándose así el misterioso origen del mando y de la obediencia como presupuesto fundamental de lo político.

Elias Canetti, en su célebre trabajo sobre el comportamiento de las masas, ha identificado los atributos principales que las distinguen. En ellos reconocemos los rasgos de la intensidad, que crece a medida que la indiferenciación, la extensión, la efervescencia y la dirección de un movimiento centrípeto se afirman más claramente.

La masa siempre quiere crecer. Su crecimiento no tiene impuesto límite alguno por naturaleza.[...] No hay mecanismos que puedan impedir definitivamente el crecimiento de la masa y sean del todo seguros. En el interior de la masa reina la igualdad. Se trata de una igualdad absoluta e indiscutible, que jamás es puesta en duda por la masa misma. Posee una importancia tan fundamental que casi se podría definir el estado de la masa como un estado de absoluta igualdad.[...] Nos convertimos en masa por mor de esta igualdad y pasamos por alto todo cuanto pueda alejarnos de este objetivo. Todas las exigencias de justicia, todas las teorías igualitarias extraen su energía, en última instancia, de esta experiencia de igualdad que cada cual conoce a su manera a partir de la masa.

La masa ama la densidad. Jamás podrá ser suficientemente densa. Nada ha de interponerse, nada ha de dividirla; todo, en lo posible, ha de ser ella misma. La sensación de máxima densidad la tiene en el momento de la descarga. Algún día será posible determinar y medir con más precisión esta densidad.

La masa necesita una dirección. Está en movimiento y se mueve hacia algo. La dirección, que es común

de nosotros, observamos supervivencias o esbozos, muy edulcorados ciertamente” (DCC:45).

a todos sus integrantes, refuerza el sentimiento de igualdad. Una meta situada fuera de cada uno de ellos, y que es la misma para todos, anula las metas privadas, desiguales, que supondrían la muerte de la masa. Para su subsistencia es indispensable la dirección. El temor a desintegrarse, que siempre está vivo en ella, hace posible orientarla hacia cualquier objetivo. La masa existirá mientras tenga una meta no alcanzada. Pero también hay en ella una oscura tendencia a moverse que da origen a formaciones superiores y nuevas. A menudo no es posible predecir la naturaleza de estas formaciones⁹⁸⁶.

Ahora bien, ese movimiento centrípeto sólo logra manifestarse en la dirección que indica la transferencia hacia una víctima. En ella se descarga toda la intensidad acumulada de la masa. Ella es la caja de resonancia de esta condensación igualitaria. Los miembros de la masa se dejan arrastrar por la impetuosidad instintiva de un movimiento superior que los posee enteramente. Para Freund, un salto decisivo en la intensidad conflictiva se produce en el momento en que se pasa de la multiplicidad de rivalidades periféricas a la concentración de las cargas antagónicas parciales en un único “antagonismo director”, que las arrastra en un único caudal hasta que no quede más que un sola fuente de conflictividad centralizada, como advertía Canetti, en una sola dirección: el “antagonismo focal”. Las nociones girardianas de contagio mimético y convergencia violenta hacia el foco central que representa la futura víctima colectiva se compenetran casi milimétricamente con el análisis político freudiano sobre la escalada de la conflictividad.

El antagonismo director se caracteriza por la fuerza unificadora que se ejerce sobre la multipolaridad de los antagonismos para reducirlo a una bipolaridad, es decir, que se trata de limitar el conjunto de los antagonismos en una sociedad a una sola pareja en condiciones de enfrentarse. Juega el papel de un núcleo que ensaya satelizar los otros antagonismos en torno a un antagonismo central. Entonces ya no se trata de una discusión de unos antagonismos con otros, sino de una ruptura gracias a una combinación nueva, que anuncia un desgarramiento e incluso una explosión en el tejido social. En resumen, los antagonismos subsisten, pero el antagonismo director opera una nueva distribución provocando un estado de tensión que opone una serie de antagonismos a otra. El antagonismo focal culmina este estado de tensión, haciendo bascular la nueva distribución en el conflicto en general, a base de un recurso directo a la violencia, o dejando planear la amenaza. La oposición propia del antagonismo director se transforma en tentativa de agresión para establecer la hegemonía de un antagonismo o de una coalición de antagonismos sobre los demás, y en el límite con vistas a excluir a estos últimos. Desde ese momento el conflicto entra en la escalada. Se constituye en constelación autónoma, portador “de su propia energía”, y cuyo fin es la desintegración de los antagonismos rivales, y eventualmente realizar, tras su disolución, una especie de fusión de antiguos antagonismos en una

⁹⁸⁶ E. Canetti, *Masa y poder. Obra Completa I, op.cit.*, pp.88-89.

estructura nueva. Es importante que el antagonismo focal introduzca una irreversibilidad en el desarrollo de las cosas, pues una vez que el conflicto ha estallado, ya no es posible volverse hacia atrás. Las antiguas regulaciones han sido socavadas y a veces ellas mismas se hunden. Para afirmar su supremacía, el antagonismo focal prende incluso en sectores neutros. El interés de esta distinción está, por una parte, en que nos presenta lo que se puede llamar la gestación de un conflicto, y por otra, en que nos hace comprender por qué un estado de tensión no desemboca necesariamente en un conflicto. En efecto, es posible que un antagonismo director no dé nacimiento a un antagonismo focal⁹⁸⁷.

Por tanto, una vez más, un presupuesto del análisis mimético despliega su lógica característica en las comarcas de lo político. El contagio mimético y el chivo expiatorio pueden estar en el origen de esta dinámica de la intensidad asociada a lo político. De hecho, de esta dinámica puede extraerse una cierta legalidad de general aplicación y validez para el espacio político. Dicha legalidad se define por la inversa proporcionalidad entre la conflictividad central y la conflictividad periférica. De este modo, la conflictividad central (esto es, aquella que precede al mecanismo victimario que, según Girard, reconcilia en torno al chivo expiatorio a la comunidad entera) también logra, en el espacio político, “pacificar” toda conflictividad periférica de la comunidad. Las lecturas freudianas de esta legalidad política sobre la lógica propia de la intensidad conflictiva son especialmente lúcidas a la hora de interpretar situaciones políticas más cercanas al universo moderno, prueba, tal vez, de que la esencia mimético-política se conserva, *mutatis mutandis*, en mundos aparentemente distantes de la mentalidad primitiva o arcaica.

En fin, es preciso considerar en un conflicto las relaciones entre el centro y la periferia. Beauchard ha sacado el problema a la luz. “En líneas generales, todo sistema con una fuerte conflictividad central aparece coronado con una violencia periférica débil... inversamente, cuando el espacio social se caracteriza por una conflictividad central débil, observamos la posibilidad de una violencia periférica fuerte... así, en los grupos humanos cerrados en su identidad colectiva y con fuerte consenso interno, se distinguen a menudo sectores de disputas violentas en torno a las cuales se restaura la unidad del grupo. Por el contrario, no es raro descubrir dentro de una organización grupos que parecen osificados en su hostilidad, en la que la cantidad de animosidad entre las partes permanece constantemente muy elevada, sin que por eso la violencia termine de estallar. Inversamente, la cantidad de animosidad entre los grupos puede ser débil, mientras que se manifiesta constantemente una cierta violencia física. En consecuencia, según que la conflictividad central sea elevada o baja, la conflictividad periférica es respectivamente baja o elevada. Se puede tomar como ejemplo a los movimientos revolucionarios de tendencia totalitaria. Cuando se da una conflictividad central fuerte de naturaleza política, se bloquean

⁹⁸⁷ J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., pp.129-130.

las otras actividades humanas tales como la economía, la religión, el derecho, la ciencia y las artes, que están como hipnotizadas por el poder central y como desprovistas de medios para reaccionar ante la hegemonía política. Por el contrario, en un régimen liberal hay una mayor conflictividad en la periferia, debido a que el poder central evita todo lo posible la injerencia en otras actividades humanas. Así, en un sistema totalitario, un conflicto económico, por ejemplo, tiende a convertirse en político, lo que no ocurre necesariamente en el sistema liberal⁹⁸⁸.

No debe extrañar, pues, que la impetuosidad instintiva de la masa que confluye en una única dirección se manifieste finalmente como “sentimiento de persecución”.

Entre los rasgos más llamativos en la vida de la masa, hay uno que podríamos designar con el nombre de “sentimiento de persecución”, una peculiar y furiosa sensibilidad e irritabilidad frente a los enemigos señalados como tales de una vez para siempre. Ya pueden éstos emprender lo que se les antoje, proceder con rigidez o condescendencia, ser comprensivos o fríos, duros o blandos: todo en ellos se interpretará como si brotase de una incommovible malignidad, de una mala disposición para con la masa, de una intención preconcebida de destruirla abierta o alevosamente⁹⁸⁹.

Girard hablaría aquí de la *méconnaissance* expresada en la frase de Jesús: “Perdónales porque no saben lo que hacen”⁹⁹⁰. La *méconnaissance* de las masas se presenta, en el espacio político moderno, con las clásicas características de la versatilidad veleidosa con que Girard acostumbra a describirla. Odio y adoración, detestación y sacralización, muerte y vida, en todas estas dicotomías se expresa, a su manera, el rasgo esencial de la función *pharmakológica*. El siglo XX nos ha dejado muestras sorprendentes de esta psicología de las muchedumbres, sin la cual difícilmente puede interpretarse la realidad política de nuestro universo más reciente.

Igualmente es preciso insistir sobre la versatilidad de las muchedumbres que frecuentemente acaban por quemar lo que habían adorado. Fueron las mismas muchedumbres alemanas y austriacas las que aclamaron en 1914 la declaración de la guerra, y que en 1918 se revolvieron y reclamaron la paz dentro de los consejos de soldados y de obreros. Igualmente se podría citar el cambio de postura de las muchedumbres francesas a propósito de la guerra de Argelia. Lo mismo que pueden suscitar un conflicto, pueden contribuir ampliamente a ponerle término. La muchedumbre ¿estaba ciega en el

⁹⁸⁸ J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., pp.186-187.

⁹⁸⁹ E. Canetti, *Masa y poder. Obra Completa I*, op.cit., p.80.

⁹⁹⁰ El propio Canetti entiende la persecución de Cristo como fenómeno de masa: “El anuncio de la condena de Cristo refleja este hecho en toda su esencia. El grito de ‘¡Crucifícadlo!’ sale de la masa. Ella es lo realmente activo”. *Ibid*, p.116.

primer caso, y era clarividente en el segundo? De hecho, como Le Bon ha enseñado, no es ni inteligente, ni estúpida, ni heroica, ni criminal, tanto más cuanto que no está limpia de contradicciones. Puede ser al mismo tiempo socialista y nacionalista, reclamar la igualdad y practicar el culto de la personalidad.(...) Desde este punto de vista, no es ni inocente ni culpable, ni polémica ni irénica, no se inclina más a la verdad que al error, no es ni moral ni inmoral, sino amoral⁹⁹¹.

Ahora bien, lo que precede a la función pharmakológica es el asesinato colectivo. Sólo este clímax multitudinario puede explicar la razón misteriosa de la ambivalencia máxima, de la versatilidad suprema: el tránsito del mal al bien, de la muerte a la vida, del veneno al remedio. Tal vez sea esta enseñanza implícita (antropológica y social) la que aclare el cambio de perspectiva⁹⁹² en la valoración política del conflicto que se vislumbra en las distintas escuelas del realismo político moderno que, a diferencia de las lecturas orientadas por el utopismo de sesgo ideológico, describen al conflicto con todo el potencial ambivalente (benéfico-maléfico) que lo distingue en el paradigma mimético-girardiano⁹⁹³.

La gran conversión a propósito del papel del conflicto en las sociedades. Fue obra de grandes maestros de esta época: Max Weber⁹⁹⁴, Simmel⁹⁹⁵, Pareto⁹⁹⁶ y Durkheim. Desde entonces se abandona el sueño

⁹⁹¹ J. Freund, *Sociología del conflicto*, *op.cit.*, pp.181-182.

⁹⁹² “En efecto, es determinante para la aprehensión sociológica de las sociedades, saber si es preciso considerar el conflicto como inherente a las relaciones sociales y ver en él un elemento regulador e incluso un factor de su desarrollo, o bien por el contrario hacerlo pasar por un elemento nocivo que hay que tratar de eliminar. El punto de vista cambia totalmente”. *Ibid*, p.48.

⁹⁹³ El realismo histórico-empírico del método girardiano caracteriza también a este enfoque y se ve abocado a destacar el papel del conflicto en toda comunidad humana: “Como toda ciencia humana, la sociología sólo ha de considerar las sociedades conocidas empíricamente y que han existido históricamente. Ahora bien, todas estas sociedades han tenido conflictos”. *Ibid*, p.49.

⁹⁹⁴ “En *Économie et société* Weber hace de la lucha y del conflicto que puede engendrar uno de los conceptos fundamentales de la sociología, lo que quiere decir que para él también el conflicto es un agente esencial de toda socialización. Evidentemente hay varias formas de transición, desde el conflicto violento que no cede hasta la supresión física del otro, hasta el conflicto erótico entre dos rivales que se disputan el amor de una misma mujer. El conflicto nace de la inevitable selección social que hace que no todos puedan tener derecho a todo, sobre todo en el mismo momento. Esta selección, dice, es “eterna”, lo que significa que la paz no es más que un estado que elimina los medios violentos pero no las posibilidades de conflicto usando otros medios. A menos de precipitar a los hombres en una especie de estupor vegetativo, siempre habrá divergencias entre ellos,[...]. [...] Entonces, la vida humana está sin cesar expuesta a conflictos posibles porque “diversos órdenes de valores se enfrentan en el mundo en una lucha incesante”.[...] Pero no se pueden limitar los conflictos únicamente a la actividad política, pues pueden también estallar en otras partes en todos los sectores, tanto en los de la economía como en los del arte e incluso de la ciencia”. *Ibid*, pp.45-46.

⁹⁹⁵ “Se puede decir que G. Simmel ha sido el iniciador de esta manera de considerar el conflicto, en particular en el largo capítulo que ha dedicado a este fenómeno en su *Soziologie*. Ve en él una forma esencial de toda socialización, la paz finalmente no es más que un estado excepcional en la sociedad. Entonces el error sería creer que se le puede eliminar o soslayar, puesto que las sociedades no pueden subsistir más que con esta condición. Ciertamente puede haber en ellas una función disolvente del conflicto, pero ésta no debe escondernos su significación positiva en el mantenimiento de la unidad de un grupo. Puede jugar un papel regulador en las acciones recíprocas, puesto que el conflicto es una de ellas. Incluso puede ser un factor de equilibrio en la medida en que comporta, al menos indirectamente, el reconocimiento del otro. En el fondo la sociedad consiste

escatológico de la paz concebida como fin último para ocuparse de las relaciones sociales, no ya en función de una creencia utópica, sino en su desarrollo empírico sin prejuzgar un estado final. El conflicto aparece desde entonces bajo otro aspecto como un elemento inherente a las sociedades en el mismo plano que la entente o el compromiso. No se concibe ya un papel como unilateralmente pernicioso o desastroso, sino como polivalente. Ciertamente puede ser un factor de desolación para las sociedades, pero igualmente de vida e incluso una condición para su expansión, si es que se le llega a integrar y controlar. Todo, como la violencia, está en el centro de las sociedades y puede causar desgracia los hombres, pero también puede contribuir a mejorar sus relaciones comunes. Nosotros somos los herederos de este cambio de perspectiva que tiene por fundamento una comprensión más científica y menos filosófica de la sociología en general⁹⁹⁷.

Además de los otros autores citados, que convergen con la propuesta mimética de considerar el papel central del conflicto como categoría morfogenética, sobresale la referencia a Durkheim, cuyas sintonías con el modelo girardiano son, como se sabe, decisivas.

Según Durkheim, la necesidad de reglas es signo de la permanencia de los conflictos virtuales, hasta el punto de que la pérdida del rigor y de la disciplina -lo que llama situación de anomía- expone a las sociedades a “conflictos que renacen sin cesar, y a desórdenes de toda suerte”, y a una especie de situación de guerra larvada y crónica.[...] Con Pareto, Durkheim fue uno de los primeros en denunciar la ilusión de las sociologías del comienzo del siglo XIX que creían que la abundancia económica iría unida necesariamente al retroceso de la violencia y de los conflictos, y a una consolidación de la paz. Más bien es preciso esperar el efecto contrario.

en un juego perpetuo de armonías y de discordias, de fuerzas asociativas y de fuerzas disociativas. Desde el punto de vista estrictamente sociológico, no tenemos ninguna razón, sino ideológica, para considerar mejor la armonía. El conflicto, escribe también, es ‘el germen de una futura comunidad’. Ilustra su afirmación por el ejemplo de la constitución de unidades nacionales modernas, todas las cuales se han formado durante las guerras. El conflicto no resulta temible a no ser que sea universal y global, es decir, cuando se ataca a todos los aspectos de la vida.[...] ¿Cómo se podrían excluir definitivamente los conflictos cuando los miembros de una colectividad jamás están totalmente de acuerdo sobre sus aspiraciones respectivas o sobre los fines a realizar?”. *Ibid*, pp.44-45.

⁹⁹⁶ “La teoría del equilibrio social de Pareto tiene por fundamento la heterogeneidad del entramado social, dado que los intereses divergentes y las fuerzas antagonistas de él están constantemente actuando. Por eso el equilibrio siempre es precario, aunque puede tambalearse ante crisis y conflictos que es preciso tener en cuenta, de la misma manera que los fenómenos de benevolencia o de solidaridad. En todo caso, equilibrio no es una situación armónica, sino el resultado de compromisos y de acomodamientos que se puedan revisar según sean las circunstancias entre las fuerzas que predominen en una sociedad. Esta es el teatro de luchas, tan pronto abiertas como latentes, en un juego de oscilaciones cuya circulación de élites es una de las expresiones características. Sin los conflictos y los antagonismos, el equilibrio sería estático; es dinámico porque fuerzas contrarias que conciben de otra manera la utilidad para la sociedad, le dan sin cesar otro aire con fases de expansión, estancamiento o de decadencia.... No existen simplemente sociedades en las que todos los miembros tengan siempre los mismos intereses. [...] La heterogeneidad social alimentada por las rivalidades parece inevitable. Así Pareto se levanta contra los sociólogos profetas que creen que han de construir una sociedad pretendida en armonía, desembarazada de todo antagonismo de todo conflicto”. *Ibid*, pp.46-47.

⁹⁹⁷ *Ibid*, p.44.

El pesimismo dukheimiano en relación con el triunfalismo de las promesas de abundancia material inherentes a la mesiánica modernidad (y extrapolables a sus distintas variantes ideológicas, liberales, socialdemócratas o marxistas) coincide especialmente con las advertencias antropológicas girardianas. El único modelo antropológico que permite entender que el proyecto social economicista de bienestar igualitario moderno no sólo no sea capaz de reducir la intensidad social de la conflictividad sino que también pueda producir nuevas e inéditas formas de antagonismo, es justamente aquel que incide en la dimensión mimética del deseo humano. Este realismo mimético-antropológico es inseparable del pesimismo social anti-utópico, al que las célebres profecías de Tocqueville dieron forma. En este sentido, en la oposición entre el *Homo Aequalis* moderno y el *Homo Hierarchicus* arcaico (por retomar la expresión de Louis Dumont) a la hora de calibrar la preparación de las respectivas sociedades (moderna y primitiva) ante las amenazas de conflicto, es preciso destacar la superioridad de las comunidades arcaicas regidas por la jerarquía y las diferencias sobre las sociedades indiferenciadas modernas. Esta superioridad se debe, en origen, a un mayor grado de conocimiento de la realidad mimética del conflicto, en la medida en que la misma formación y estructura de las comunidades primitivas queda marcada de modo indeleble por la memoria directa de la amenaza de indiferenciación colectiva. Esto explica que Freund retome la expresión de Durkheim: “No es ni necesario, ni incluso posible, que la vida social sea sin luchas”⁹⁹⁸. Y añade: “Lo que se puede hacer es prevenir los conflictos y modelarlos por una reglamentación de funciones y de actividades sociales”⁹⁹⁹.

Fue Durkheim quien dio cuerpo a la noción de “efervescencia”. En ella se expresa la realidad descrita por la narración girardiana de los orígenes: la máxima intensidad conflictiva como resultado del mimetismo en un marco de indiferenciación social. No obstante, Girard ha sabido detectar y explicitar, a diferencia de Durkheim, el mecanismo concreto a través del cual esa máxima efervescencia (esa máxima intensidad) se ha podido traducir, paradójicamente, en un orden social estable, resolviendo así la circularidad desorden-orden, conflicto-paz, separación-unidad que se teoriza en las obras de Simmel, Weber y Pareto. Ese mecanismo explica la transición entre la violencia y lo sagrado. Como escribe Camille Tarot:

Lo sagrado girardiano permite repensar y concretar las intuiciones profundas de Durkheim sobre la

⁹⁹⁸ E. Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1967, p.357.

⁹⁹⁹ J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., p.47.

efervescencia. Ya que si toda efervescencia no es violencia, toda violencia es efervescencia. El chivo expiatorio ofrece el mecanismo primero “inconsciente”, impersonal y colectivo en el corazón de un modelo de efervescencia máximo en un grupo pequeño¹⁰⁰⁰.

En efecto, el asesinato colectivo representa el clímax de la intensidad violenta colectiva. Ahora bien, esta violencia que se concentra en una única dirección también permite apaciguar los odios del mimetismo indiferenciado. Así pues, el mecanismo victimario del chivo expiatorio representa el momento de la máxima intensidad conflictiva, y explica a su vez la razón del ulterior apaciguamiento. La víctima propiciatoria es la caja de resonancia de las cargas miméticas acumuladas en el proceso mimético de disolución social. El asesinato colectivo libera y descarga todos los odios y resentimientos que dividían caóticamente a la comunidad. Al reunirse en un único punto, la víctima propiciatoria “propicia” ya una forma embrionaria de unidad y, por consiguiente, de orden. Es un orden de la violencia. Todo el movimiento colectivo converge en esa dirección. El chivo expiatorio es el punto de mayor densidad de la masa. Es el punto, como dice Canetti, de la máxima intensidad.

La masa de acoso se constituye teniendo como finalidad la consecución rápida de un objetivo. Este le es conocido y está señalado con precisión; se encuentra, además, próximo. La masa sale a matar y sabe a quién quiere matar. Con decisión incomparable avanza hacia esa meta, y es imposible escamoteársela. Basta con dársela a conocer, basta con comunicar quién debe morir para que se forme la masa. La determinación de matar es de índole muy particular y no hay ninguna que la supere en intensidad. Todos quieren participar, todos golpean. Para poder asestar su golpe, cada cual se abre paso hasta llegar al lado mismo de la víctima. Si no puede golpear, quiere ver cómo golpean los demás. Todos los brazos salen como de una misma criatura. Pero los brazos que golpean tienen más valor y más peso. El objetivo lo es todo. La víctima es el objetivo, pero también es el punto de máxima densidad: concentra en sí misma las acciones de todos. Objetivo y densidad coinciden¹⁰⁰¹. (los subrayados son nuestros)

Al fin y al cabo, en este sentimiento de persecución se refleja, de forma incipiente, una de las características propias del orden de lo político, que será proyectada posteriormente, desde la interioridad constitutiva y fundante, a la exterioridad característica de la alteridad de las unidades políticas. Canetti también ha descrito esta ambivalencia de la enemistad, que se expresará en el ámbito político: “La masa es siempre una especie de fortaleza sitiada, pero sitiada por partida doble: tiene al enemigo extramuros y lo tiene también en los sótanos.(...) El

¹⁰⁰⁰ C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion, op.cit.*, p.860.

¹⁰⁰¹ E. Canetti, *Masa y poder. Obra Completa I, op.cit.*, pp.113-114.

sentimiento de persecución de la masa no es otra cosa que el sentimiento de esta doble amenaza”¹⁰⁰². En el fondo, este sentimiento de persecución tiene un propósito inconsciente (*méconnu*): de lo que se trata es de salvar a la misma comunidad amenazada por su violencia interna. La única forma de lograrlo es desviar dicha violencia hacia un punto catártico y focal. Sólo la hipótesis mimética aporta la luz precisa para entender, globalmente, el proceso.

Conviene añadir que la amenaza de muerte que pende sobre todos los hombres y que bajo diferentes disfraces está siempre vigente, aunque no la tengan presente todo el tiempo, hace necesaria una desviación de la muerte hacia los otros. La formación de masas de acoso sale al paso de esta necesidad.[...] La masa procede al sacrificio y ejecución de la víctima para liberarse de golpe y como para siempre de la muerte de todos los que la constituyen¹⁰⁰³.

El propio Canetti llega a sobrevolar, sin explicitarlo, la razón de la superación de la violencia interna. Dicha violencia se volverá benéfica por la categoría de la víctima. Categoría o jerarquía que es el resultado, precisamente, de esa reconciliación lograda y que, en un primer momento, se expresa como estupor colectivo, esto es, una primera experiencia social del terror religioso.

Lo que luego le sucede de verdad es todo lo contrario a partir de la ejecución, aunque sólo después de ella, se siente más que nunca amenazada por la muerte. Se desintegra y se dispersa en una especie de fuga. Su miedo será mayor cuanto más elevada sea la categoría de la víctima¹⁰⁰⁴.

¿Cómo ha logrado la violencia destructora no sólo recrear los lazos sociales disueltos, sino también dotarlos de la máxima resistencia ante los próximos atentados del mimetismo humano? Las jerarquías, prohibiciones, tabús y diferencias constitutivas del orden sagrado de las comunidades arcaicas son el producto resultante de la memoria colectiva del acontecimiento fundador y de los procesos sociales de disolución que le dieron origen. Esta “memoria”, en realidad fruto ambivalente tanto del conocimiento del mimetismo disgregador como de la *méconnaissance* colectiva sobre la culpabilidad de la víctima, permite la operación social de “transferencia” de una violencia sanguinaria, producto de la posesión colectiva orientada por la “causalidad mágica” hacia la víctima propiciatoria, a una violencia “fría” que se expresa en las instituciones, ritos y estructuras originadas por la sobrecogedora experiencia

¹⁰⁰² *Ibid*, p.81.

¹⁰⁰³ *Ibid*, p.114.

¹⁰⁰⁴ *Ibid*, p.115.

fundacional del asesinato colectivo. Como escribe Tarot, “la asociación de la efervescencia y de la violencia permite pensar la violencia fría que se instala en las estructuras después del enfriamiento de la efervescencia”¹⁰⁰⁵. Más concretamente:

Para que haya habido religión, ha hecho falta un enfriamiento por una ritualización y una subjetivación de los procesos de chivos expiatorios, que han tenido que pasar por prácticas colectivas alrededor de lo que sucede después de la muerte (*l'après-mort*) de los chivos expiatorios y de la memorización colectiva¹⁰⁰⁶.

De este modo, el mecanismo victimario representa el gran acontecimiento del proceso mimético de muerte y resurrección del orden social. Condensa toda la energía de la carga mimética disovente, anticipando así el orden que recreará posteriormente en la esfera social. Al concentrar todas las rivalidades en una sola enemistad unánimemente aclamada logrará disolver, precisamente en el momento de mayor intensidad conflictiva, todos los antagonismos locales. Esta “transferencia” se logra por “sustitución”. Es el primer modelo de sustitución sacrificial que se empleará posteriormente en la memoria ritual. El chivo expiatorio toma prestado el rostro de todos y cada uno de los rivales personales de cada uno de los actores involucrados en el contagio mimético. De hecho, podría decirse que en esta sustitución se personifica precisamente la máxima expresión del contagio indiferenciador, allí donde un solo rostro puede reemplazar a todos los demás. Fruto de esta sustitución, todas las rivalidades se han disipado, todos los antagonismos se han eliminado. No debe extrañar que esta experiencia traumático-catártica sea interpretada, retrospectivamente, como milagrosa y que sea recordada como fundadora. En cierto sentido, en esta experiencia “religiosa”, que reúne la posesión mimético-violenta y la pacificación comunitaria resultante, se alcanza la mayor “intensidad” de las representaciones simbólicas colectivas. No debe extrañar que represente también la forma más sublime de unidad política. Una forma originaria, inaugural y fundante que, por este mismo motivo, recoge unitariamente todas las esencias de lo político.

La causalidad diabólico-benéfica

Se ha reconstruido el proceso descrito en la narración girardiana subrayando su relevancia en el ámbito político o, más concretamente, metapolítico, en la medida en que la estructura antropológico-social del paradigma mimético reconstruye la base misma, la

¹⁰⁰⁵ C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion, op.cit.*, p.860.

Esencia, de cualquier esencia de lo político que se deriva de ella. Ahora bien, es preciso incorporar a este proceso un elemento psicológico sin el cual todo el edificio de las implicaciones secuenciales del relato morfogenético mimético se derrumbaría. Nos referimos al grado de conocimiento-desconocimiento (*méconnaissance*) de los participantes en relación con la verdadera significación del proceso de disolución y de reconciliación en el que todos participan. Y es que sólo la *méconnaissance* de todos los actores involucrados en el asesinato colectivo y en la posterior reunificación permiten asegurar el éxito del mecanismo victimario. Se entiende así mejor el papel fundamental que juega en el paradigma mimético girardiano. En realidad este aspecto ha sido igualmente destacado, de una forma o de otra, por todos los grandes teóricos de la psicología de las muchedumbres (Gustave Le bon, Sigmund Freud, Elias Canetti, etc). Sin embargo, a pesar de las valiosas aportaciones de cada uno de ellos, para Girard ninguno ha sido capaz de superar al mejor tratado de psicología de las masas que haya sido jamás elaborado: los Evangelios. En el “Padre, perdónales porque no saben lo que hacen” se resume la enseñanza evangélica sobre la verdad profunda que se esconde en las “cosas ocultas desde la fundación del mundo”.

Más concretamente, la *méconnaissance* característica de la psicología de las multitudes poseídas por el mimetismo se materializa en una creencia unánimemente compartida por todas ellas: la causalidad mágica. Esta causalidad se desdobra en una doble causalidad. En primer lugar, una “causalidad diabólica” que atribuye todos los males al *pharmakos*. Y por otro lado, una causalidad benéfica que le hace encarnar a su vez todas las propiedades divinas que explicarían, a ojos de la mentalidad arcaico-primitiva, la pacificación y reconciliación comunitarias. De este modo, la creencia en esta doble causalidad que caracteriza a la “mentalidad primitiva” (por retomar la expresión del antropólogo francés Lévy-Bruhl) es la cara psico-social o subjetiva por la que se manifiesta la doble transferencia objetiva (una maléfica, de concentración de la violencia en una dirección, y otra benéfica, que tiene como resultado la pacificación definitiva) que distingue el proceso mimético de disolución/reunificación social. Hay que destacar que la creencia en estas dos causalidades es imprescindible para que el mecanismo victimario produzca el resultado de reordenación social que distingue al orden sagrado fundacional.

Para que el mecanismo de la víctima actúe completamente, hace falta que esta última sea vista, en un

¹⁰⁰⁶ *Ibid*, p.861.

primer momento, como culpable de todos los males del grupo, y, en un segundo momento, como una divinidad salvadora. La víctima atrae la violencia de la colectividad mientras sea percibida como un peligro próximo e interno al grupo, mientras que sus efectos pacificadores se dejan sentir solamente a partir del momento en que ha sido asesinada, es decir expulsada del grupo. Sin esta doble transferencia colectiva, en la que la víctima es percibida como la única fuente del mal y del bien para el grupo, no se podría crear alrededor de ella la unanimidad que permite desviar y frenar la explosión de las rivalidades¹⁰⁰⁷.

La diferencia fundamental entre el pensamiento pre-lógico de la mentalidad primitiva y el pensamiento lógico occidental residía, según Lévy-Bruhl¹⁰⁰⁸, en el enraizamiento del primero en la esfera de las emociones y los sentimientos que sirven de ejes mayores a las representaciones colectivas. Sin embargo, y a diferencia de la corriente evolucionista, Lévy-Bruhl no consideraba el razonamiento pre-lógico como un defecto o como producto de la estupidez o como forma rudimentaria de la nuestra, como un razonamiento inferior, comparable al de los niños del mundo civilizado. El enfoque de Girard, en cambio, insiste en un evolucionismo social regido de manera central por el mecanismo emisario. En aquellas comunidades en que este mecanismo no ha llegado a culminar con todas sus consecuencias, el efecto fundamental ha tenido que ser el de la disolución. Por el contrario, las comunidades que han resistido a las amenazas de las violencias intestinas lo han hecho gracias al efecto purificador del mecanismo emisario. Sin embargo, el enfoque mimético insiste en el hecho de que la causalidad primitiva que opera de forma característica de la mentalidad primitiva de los pueblos arcaicos es, de hecho, la forma originaria y prístina de la idea misma de causalidad. Según Lévy-Bruhl, si vemos la mentalidad primitiva tal como ella se manifiesta en sus propias instituciones, dicha mentalidad aparecerá como normal en las condiciones que ésta se ejerce, como compleja y desarrollada a su manera. Hacia el final de su carrera, escribió, en una carta a Evans Pritchard, que el hecho de que los hábitos mentales de los individuos primitivos sean diferentes del de los individuos civilizados, no significa que ambos razonen de manera diferente, su pensamiento no es ni más ni menos lógico y reconoce que quizás el término pre-lógico (que había utilizado en su obra anteriormente) había sido desafortunado, ya que definía claramente al pensamiento primitivo como coherente. Así pues, aquella valiosa intuición de Lévy-Bruhl podría combinarse coherentemente con la teoría girardiana sobre la

¹⁰⁰⁷ G. Fornari, "L'arbre de la faute, la révélation biblique de la violence", en D. Mazzù (dir), *Politiques de Caïn, op.cit.*, p.256.

¹⁰⁰⁸ Lévy-Bruhl trató esta temática fundamentalmente en dos de sus obras más célebres: *La mentalidad primitiva* (1922) y *El alma primitiva* (1927).

causalidad mágica. La hipótesis a manejar es que las representaciones individuales proceden, en última instancia, de representaciones sociales compartidas. La causalidad no es una excepción. Como recuerda Raymond Aron, “Durkheim afirma que una idea como la de causalidad proviene de la sociedad y sólo de ella. La experiencia de la vida colectiva origina la idea de fuerza. La sociedad suscita en los hombres la concepción de una fuerza superior a la de los individuos”¹⁰⁰⁹. Sin embargo, es preciso apoyar esta hipótesis teórica en una experiencia directa y necesaria a la que toda comunidad deba enfrentarse. La causalidad mágica responde, en este sentido, a una circunstancia a la que el espíritu humano se ve impelido en los contextos de crisis social. Hay que entender que esta forma tan elemental de causalidad se explica a su vez por el estado de apasionamiento extrema y de máxima intensidad conflictiva. Los sentimientos, en particular la envidia y el odio, se manifiestan con particular virulencia. Esto hace que todas las inquietudes, resentimientos y rencores se concentren en una única pregunta, unánimemente compartida: ¿Quién es el culpable?. Esta pregunta primitiva e insidiosa representa el germen de la idea de causalidad. Pero la teoría mimética ha logrado explicar, con cierto grado de verosimilitud, la razón de su aparición en relación con un acontecimiento social de alcance universal. Es la necesidad de reconstitución de la unidad grupal ante el riesgo inmediato de disolución la que, en ese contexto de urgencia y apasionamiento colectivo, termina por dotar a la masa de esa única dirección de la que hablaba Canetti. Esa dirección, que representa el momento de máxima densidad de la masa e intensidad violenta, se logra gracias a la pregunta sobre la identidad del culpable que, obviamente, ni siquiera necesita ser formulada de manera expresa para dirigir, de facto, el movimiento colectivo. Como ha escrito Jean Delumeau, “por perpleja que se sintiera, una población atacada por la peste trataba de explicarse el ataque de que era víctima. Encontrar las causas del mal es volver a encontrar un marco de seguridad, reconstruir una coherencia de la que, lógicamente, ha de salir la indicación de los remedios”¹⁰¹⁰. Por supuesto, la peste es solo una de las circunstancias “objetivas” que podrían explicar el inicio de este desencadenamiento de la causalidad diabólica. No es necesario insistir demasiado en que la casuística de las amenazas de crisis social es tan variada como la imaginación. En cualquier caso, la psicología colectiva parece obligada a converger en la dirección que le marca el rostro de la víctima propiciatoria.

¹⁰⁰⁹ R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Tecnos, Madrid, 2004, op.cit., p. 293.

¹⁰¹⁰ J. Delumeau, *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 2012, p.203.

Es el propio Einstein el que escribió: “Los demonios están en todas partes; es probable que de modo general, la creencia en la acción de los demonios constituya el inicio de nuestro concepto de causalidad”¹⁰¹¹. Siguiendo esta misma línea, algunos estudiosos de la teoría mimética, como Jean-Pierre Dupuy, han destacado la relevancia de esta causalidad primitiva para entender el origen de la idea científica de causalidad. A través de aquella, podemos reconstruir la que podría ser la genealogía misma del concepto de causalidad.

He dedicado otros muchos trabajos a aclarar este punto, que se refiere a la lógica y a la epistemología, y que acerca la teoría girardiana a las teorías físicas más avanzadas. En 1915, Einstein tuvo una idea genial, que de un golpe resolvió las aporías contras las cuales tropezaba la física newtoniana de la época. Comprendió que la gravitación no es una fuerza tal y como Newton lo entendía, sino la consecuencia de la geometría “curva” del espacio-tiempo. Que un cuerpo pueda ejercer a distancia una influencia sobre otro cuerpo le pareció referir a la magia e incluso a la creencia en una causalidad diabólica, la que nos hace atribuir los males que golpean a un individuo o una comunidad a la mala intención de un malvado. En definitiva, la mecánica newtoniana es la heredera de la lógica del chivo expiatorio. De golpe, Einstein salió de ese universo tradicional y abrió perspectivas radicalmente nuevas. El golpe fue inmenso y todavía temblamos. Sin embargo, lo que saludamos en un genio de la ciencia de la naturaleza, ¿se lo negaríamos a un genio de la ciencia del hombre -el *Einstein del mundo moral?*”¹⁰¹²

Desde este punto de vista, el concepto de causalidad diabólica podría ubicarse perfectamente en nuestra línea de investigación puesto que representa un concepto fronterizo entre la psicología de las multitudes y su manifestación política. Determina por tanto aquello que aquí se ha denominado una Esencia antropológico-social de la esencia de lo político. Ahora bien, falta por determinar cómo se manifiesta esta causalidad diabólica en la lógica política autónoma. El historiador judío francés de origen ruso León Poliakov ha sido sin duda el estudioso que mejor ha explotado la influencia de esta causalidad diabólica en la historia de las persecuciones. Historiador de las ideas, o más exactamente de las configuraciones ideológicas, en el cruce entre la historia política, la historia intelectual y la historia de las representaciones sociales, Poliakov se comprometió en un campo de investigaciones cuyo objeto principal era el estudio histórico de los mitos políticos modernos, fundamentalmente el del “complot mundial”. Lo que distinguió especialmente al esfuerzo de Poliakov fue el empeño en interrogarse, infiltrándose en la antropología, en la psicología, o incluso en la

¹⁰¹¹ Citado en L. Poliakov, *La causalidad diabólica. Ensayo sobre el origen de las persecuciones*, Muchnik, Barcelona, 1982, p.8.

filosofía¹⁰¹³, sobre los fundamentos y las funciones de las creencias en los complots satánicos, creencias cuya eficacia simbólica ha quedado acreditada especialmente por las dictaduras totalitarias del siglo XX. En este sentido, Poliakov insistió en la importancia política de la visión conspiracionista, subrayando su influencia de cara a la formulación de la mentalidad “policiaca” o “complotista” que articula muchas de las variantes ideológicas del pensamiento político moderno. En el prólogo de su libro más famoso, *La causalidad diabólica*, dejó escrito:

Como ya sabemos, de acuerdo con la “visión policiaca”, hay que imputar las desgracias de este mundo a una organización o entidad maléfica: por ejemplo, los judíos. He intentado establecer un nexo entre las explicaciones de esta índole y la fascinación que sobre la mente humana ejerce una causalidad elemental y exhaustiva, equivalente, me parece, desde el punto de vista psicológico, a una “causa primera”. Una observación fortuita de Albert Einstein sobre la génesis del concepto de causalidad me inspiró la idea del presente ensayo sobre la “causalidad diabólica” en general: principalmente, llegué a preguntarme si acaso los fenómenos totalitarios del siglo XX no descansarían (entre otros factores) en una necesidad de sucedáneos que suplieran las causas primeras de antaño¹⁰¹⁴.

Y más adelante, se lamentaba de la falta de continuidad de los esfuerzos dirigidos a una interpretación coherente de la historia articulada en torno a este concepto capital que empalma la dinámica psico-social de las relaciones humanas y sus manifestaciones sociológicas, económicas y, especialmente, políticas:

Por lo demás, ya desde antes de la Primera Guerra Mundial, el pensador francés Lucien Lévy-Bruhl proponía una interpretación teórica de la causalidad diabólica o “primitiva”, interpretación que hoy en día sólo se ha enriquecido de verdad (aparte de las fulgurantes observaciones de Karl Popper) con la obra Leszek Kolakowski y de Alexandre Zinoviev, esos filósofos venidos del frío que, además de un pensamiento vigoroso, poseen una sólida experiencia de la “praxis” de los países presuntamente

¹⁰¹² J.-P. Dupuy, “René en Amérique”, en M.R. Anspach, *L’Herne. Girard, op.cit.*, pp.53-54.

¹⁰¹³ Uno de sus discípulos más conocidos, el historiador de las ideas Pierre-André Taguieff, ha ofrecido este retrato de su maestro en el prefacio de la última edición francesa de *La causalidad diabólica*, publicada en 2006: “Historiador ciertamente, también antropólogo, psicólogo y politólogo, este espíritu siempre despierto buscaba en todo el espacio de las ciencias sociales y entre los filósofos como iluminar sus investigaciones y alimentar su reflexiones sobre esta “animosidad de odio” al respecto de los judíos que se ha tomado la costumbre -desde 1880 aproximadamente- de llamar “antisemitismo”.” L. Poliakov, *La causalité diabolique. Essai sur l’origine des persécutions*, Calmann-Lévy, Paris, 2006, (Préface de Pierre-André Taguieff, VII).

¹⁰¹⁴ Citado en L. Poliakov, *La causalidad diabólica. Ensayo sobre el origen de las persecuciones*, Muchnik, Barcelona, 1982, p.9. El testimonio, según parece, proviene del conde Kessler, que cuenta la afirmación vertida por su amigo Einstein, que acababa de leer la obra de Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*. Citado en L. Poliakov, *La causalité diabolique, op.cit.*, XXV.

socialistas¹⁰¹⁵.

Este prólogo que acompañaba a *La causalité diabolique*, cuyo segundo tomo aparecería en 1985¹⁰¹⁶, fue publicado en 1980. No existen referencias a Girard. La teoría mimética empezaba a despuntar en la opinión pública, especialmente tras la publicación de *Des choses cachées depuis la fondation du monde* en 1979, pero todavía no había logrado el reconocimiento académico que, muy tímidamente (y pese a las muchas reservas y resistencias -de hecho, todavía vigentes-), empezaría a alcanzar años después en algunos círculos, fundamentalmente en Estados Unidos e Italia. El propio Poliakov reconoce haber intentado avalar o acreditar de algún modo sus teorías sociales sobre la causalidad primera de las persecuciones con los enfoques de la psicología de Piaget, entonces en boga, pero confesó que la pertinencia de esta perspectiva terminó resultando insuficiente, sobre todo si se la comparaba con el interés que podría despertar en el marco de la psicología de las masas el enfoque psicoanalítico. A nuestro entender, el enfoque teórico ofrecido por el paradigma mimético encaja con la propuesta de Poliakov en relación con la causalidad diabólica y permite enmarcar su trabajo en una teoría antropológica y social de gran alcance como modelo heurístico para la investigación histórica.

El espacio de manifestación de esta causalidad diabólica que Poliakov terminó privilegiando en sus investigaciones fue el de las persecuciones antisemitas. Sin embargo, Poliakov refutaba la utilidad y pertinencia teórica de la etiqueta del “antisemitismo”. Prefería denominarla “judeofobia”, en la medida en que reflejaba mejor la lógica psicológica silenciosa que gobernaba esta forma característica de imputación general de los males sociales a un colectivo determinado. No obstante, este odio de carácter poliédrico no se reducía a los afectos irracionales de una indeterminada pasión negativa, a la cual podríamos oponer perezosamente “la razón”. Se alimentaba de representaciones, estaba estructurada por mecanismos específicos, parecía ser originada por abstracciones y regida, a su manera, por “razones”. Eran las mismas “razones” que otro gran historiador del nazismo del siglo XX, el alemán Ernst Nolte, destacaba, no sin el habitual escándalo de los ámbitos historiográficos bienpensantes, cuando se refería al “núcleo racional” del antisemitismo¹⁰¹⁷. Son precisamente esas “razones” las que articulan el discurso característico que representa la matriz general de

¹⁰¹⁵ *Ibid*, p.11.

¹⁰¹⁶ L. Poliakov, *De Gengis Kan a Lenin. La causalidad diabólica II*, Muchnik, Barcelona, 1987.

la causalidad diabólica primitiva estudiada por Girard. Los judíos no son odiados por lo que hacen, ni siquiera por lo que son realmente en su diversidad, sino por lo que los judeófobos creen que son. Los judíos son esencializados, reinventados como los representantes de una entidad mítica. Por ello, el discurso antijudío portado por un odio ideologizado parece derivar, en el mundo moderno, en el que reina un racionalismo suspicaz, de “la Razón” considerada como un ídolo.

Poliakov sostenía la tesis de que, en la modernidad, el destino del odio antijudío está ligado, por un lado, al desarrollo de la ciencia, con su inevitable retoño, el “cientificismo”, potente modo de legitimación de toda exclusión y marginación de poblaciones juzgadas “indeseables”, y por otro lado, a ciertas “ideas generosas” ligadas sobre todo al progresismo político. Esto demostraría la capacidad de la causalidad diabólica para enmarañarse en el discurso aparentemente racionalista de la mentalidad moderna. El modo en que la mentalidad primitiva puede infiltrarse en el “racionalismo” que vertebra muchas ideologías se presenta así como una cuestión capital. La capacidad sociogenética de la causalidad diabólica no se reduce, de este modo, a la formación de unidades políticas sino que es capaz asimismo de expresar el mínimo común denominador de las abstracciones teóricas propias de las ideologías modernas. Es en esta perspectiva en la que el Poliakov elaboró magistralmente la categoría de “diablización”, hasta el punto de hacer de ella un concepto operativo y un instrumento de análisis crítico del que las ciencias sociales no pueden prescindir a día de hoy. El mito moderno del gran complot o de la conspiración internacional que pudiera explicar todas las desgracias de los hombres representan la traducción, pasada por el tamiz ideológico de la causalidad científica moderna, de la lógica psicosocial profundamente arraigada en la mentalidad primitiva y expresada en la teoría mimética de Girard como causalidad mágica perseguidora. El antisemitismo demonológico moderno representa, de este modo, la manifestación visible de una variante histórica de la misma estructura antropológico-mimética descrita por Girard. Los dos tomos de *La causalidad diabólica* de Poliakov regresan a la cuestión “demonológica”, y la abordan de frente, a través de análisis de casos particularmente esclarecedores (“diabólicas” acciones de jesuitas, de aristócratas, de masones, de filósofos, judíos o burgueses), demostrando así la universalidad, variabilidad y flexibilidad de la categoría del chivo expiatorio asociado a la causalidad diabólica. Los adeptos de la “teoría del complot” creen, impulsados por esta estructura psicológica esencial de la causalidad maléfica,

¹⁰¹⁷ Libro con François Furet.

que el curso de la historia o el funcionamiento de las sociedades se “explican” por la existencia y la realización de un proyecto concertado secretamente por un pequeño grupo de hombres poderosos y sin escrúpulos (una super élite internacional), con vistas a conquistar uno o varios países, a dominar o explotar tal o cual pueblo, someter o exterminar a los representantes de una civilización o incluso a la humanidad entera. El “vasto complot” o la “gran conspiración” son percibidos así como la fuerza motora de la historia, la principal “causa” productora de los acontecimientos. Tal es la representación central de lo que también Richard Hofstadter caracterizó como el “estilo paranoico” o “paranoide” (“paranoid style”) en el ámbito político.¹⁰¹⁸.

La creencia en la acción invisible de fuerzas ocultas (“oscuras” o “tenebrosas”), de potencias ocultas y de influencias secretas ofrece a los espíritus conspiracionistas la “ilusión” de penetrar en los ámbitos velados por la historia oficial, revelándose así a los auténticos protagonistas y actores de la historia. Creer en la gran conspiración es creer que se poseen los medios de “explicarlo todo hasta el más mínimo acontecimiento deduciéndolo de una única premisa”¹⁰¹⁹, tal y como dice Arendt. El mismo Karl Popper ha elaborado un modelo de la “teoría sociológica del complot” que supone, con razón, muy extendido en la modernidad:

Ésta (la teoría sociológica del complot) está fundada en la idea de que todos los fenómenos sociales -y especialmente aquellos que se encuentran en general mal avenidos, como la guerra, el paro, la pobreza, la penuria- son el efecto directo de un plan orquestado por ciertos individuos o grupos humanos. Ahora bien, esta es una concepción muy extendida, aunque se trate sin duda[...] de un tipo muy primitivo de superstición. Es más antigua que el historicismo (en el que se puede ver incluso un avatar de esta teoría del complot) y, en su versión moderna, es el producto característico del proceso de secularización de supersticiones religiosas. No se cree ya en las maquinaciones de divinidades homéricas, a las que se imputaba las peripecias de la guerra de Troya. Pero son los Sabios de Sión, los monopolios, los capitalistas o los imperialistas los que han tomado el lugar de los dioses del Olimpo homérico.¹⁰²⁰.

En el corazón de la ideología nazi se encontraba la convicción de que “una conspiración judía mundial”, preparada desde tiempos inmemoriales, se hallaba en vías de culminación, como parecía demostrarlo la revolución bolchevique, percibida como “judío-

¹⁰¹⁸ Richard Hofstadter, *The paranoid style in American Politics and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1996, p. 29.

¹⁰¹⁹ H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Seuil, Paris, 1972, pp.215-216.

¹⁰²⁰ K. Popper, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Payot, Paris, 1985, pp.497-498.

bolchevique”. La judeofobia conspiracionista aparecía así como una de las principales formas ideologizadas de la “visión policiaca de la historia”, funcionando como un mito político moderno, junto a mitos como el del “complot jesuita”, articulando de este modo una característica forma de encubrimiento o fortificación teórica que ofrecía un blindaje de legitimidad a una causalidad diabólica de origen primitivo.

La visión conspiracionista puebla así el mundo de enemigos absolutos y sobrentiende que el movimiento de la historia está guiado secretamente por fuerzas maléficas. Los enemigos imaginarios, para que los fines justifiquen todos los medios, son diabolizados. La teoría del complot, que postula que la manipulación gobierna la historia, funciona en complicidad estrecha con la dialéctica primitiva de la demonización. De este modo, el pensamiento moderno, ideológicamente amparado por los ropajes “científicos” acostumbrados, presenta analogías indudables con el pensamiento mítico o mágico. Como éste, anida el mundo de intenciones buenas o malas, de demonios o de dioses, imaginando explicar de este modo el origen y la persistencia del mal. Pero el contexto moderno de secularización avanzada en el que se han formado estos grandes relatos conspiracionistas, les impuso ciertas características y ciertos tipos de funcionamiento. Pero conservando siempre su raíz principal: la causalidad diabólica. En este sentido, Poliakov insistía justamente en el “papel motor de las obsesiones demonológicas”¹⁰²¹. Es interesante destacar que esta creencia era, como decía Cohn, “simplemente una versión modernizada y laicizada de las representaciones populares medievales, según las cuales los judíos eran una liga de hechiceros empleada por Satán para la ruina espiritual y física de la cristiandad”¹⁰²². De este modo, el mito conspiracionista constituye así una visión mágica con capacidad de expresión política que se deriva de una filosofía sumaria de la Historia, pero sobre todo, que funciona también como una incitación eficaz a la movilización y un potente modelo de legitimación o de racionalización de la acción al servicio de una causa criminal. El término “demonización”, cuyo uso se ha banalizado en Francia al final de los años 80 y principios de los 90, debe su fortuna reciente a las investigaciones de Poliakov sobre la “causalidad diabólica”, erigida en principio explicativo. Este origen permanece: la creencia de que los demonios actúan secretamente en el mundo es inseparable de la convicción que persigue explicar los

¹⁰²¹ L. Poliakov, *La causalidad diabólica. Ensayo sobre el origen de las persecuciones*, Muchnik, Barcelona, 1982, pp.13-22.

¹⁰²² N. Cohn, *Histoire d'un mythe. La “Conspiration” juive et les protocoles des Sages de Sion*, Gallimard, Paris, 1967, p.18..

acontecimientos constitutivos de la Historia -los acontecimientos más deplorables- mediante fuerzas ocultas. Los males que golpean a la humanidad son atribuidos a la acción de potencias maléficas, según el principio simplista: el mal engendra el mal. Demonizar es denunciar y condenar a un individuo o un grupo asimilado a una encarnación del mal. En sus memorias publicadas en 1981, de vuelta de las ilusiones “progresistas” que todavía compartía en los años 50 y 60 con los “judíos asimilados” de su generación, Poliakov observa con la sutil auto-ironía que practicaba ordinariamente: “Ignoraba que no se exorciza un mal milenario con la ayuda de una argumentación racional”¹⁰²³.

En su primer libro, *Breviaire de la Haine: Le troisième Reich et les juifs*, publicado en 1951, Poliakov estudió las persecuciones raciales del régimen hitleriano, y más precisamente las premisas, la preparación y la puesta en marcha de la Solución Final. ¿Cómo este odio ideológicamente organizado ha podido desplegarse? ¿Cuáles son los orígenes? ¿Cómo el genocidio nazi de los judíos de Europa ha sido posible? Más profundamente que la pregunta sobre el ¿cómo? es la pregunta sobre el ¿por qué? la que impulsa las investigaciones de Poliakov. Para el historiador, se trataba de constituir a las “persecuciones” y a los genocidios” en objetos de ciencia, lo que implicaría un doble trabajo de investigación y de construcción de modelos interpretativos. Fundamentalmente, en este trabajo se comprometía Poliakov en una reflexión de alcance filosófico, centrada en la indagación de la historicidad de ciertos mecanismos psicosociales que podrían caracterizar a la naturaleza humana. De ahí que la orientación antropológica de los trabajos poliakovianos empalme directamente con los acentos girardianos sobre la relación entre antropología mimética, causalidad diabólica y violencias colectivas centradas en chivos expiatorios. Habiendo sido él mismo víctima de las persecuciones antisemitas modernas, las investigaciones de Poliakov encajaban con una preocupación personal y biográfica que se derivaba de su propia identidad individual y colectiva. Poliakov reconstruyó así la pregunta de inicio que le condujo a la profesión de historiador: “¿Por qué han querido matarme?”. Este deseo arendtiano y aristotélico de comprender y saber coloca a Poliakov en la senda girardiana de una investigación científica y antropológica sobre el sentido y la razón profunda de la violencia. De hecho, la especificidad de lo judío era localizada por Poliakov en su inédita actitud ante los sacrificios. La hipótesis que el historiador-antropólogo finalmente retuvo, como resultado de una vida consagrada a estudiar el origen de la violencia judeófoba, se fundaba en el escándalo provocado por la

¹⁰²³ L. Poliakov, *L'Auberge des musiciens. Mémoires*, Paris, Mazrine, 1981, p.185.

oposición del judaísmo al sacrificio de niños. Esta especificidad anti-sacrificial sitúa al esfuerzo teórico sobre la violencia de Poliakov en la casilla de salida del estudio sobre la centralidad del sacrificio de la hipótesis mimética girardiana. La judeofobia tendría como origen una reacción contra el conjunto de prohibiciones judías que fundan el respeto de la vida humana, y más particularmente de la vida de los niños. El excelente testigo de su tiempo que era Tácito se asombraba e indignaba: “Miran como un crimen el matar a uno sólo de los niños que nacen; creen inmortales las almas de aquellos que mueren en los combates o los suplicios; de ahí su amor por engendrar y su desprecio de la muerte”¹⁰²⁴.

Más recientemente, otro historiador del genocidio nazi, Gotz Aly, ha reanudado las indagaciones poliakovianas sobre el ¿Por qué? de las persecuciones judeófobas en el siglo XX con su libro *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*¹⁰²⁵. Lo interesante de la tesis de este autor es que la causalidad diabólica que moviliza las energías sociales y políticas gracias a una reelaboración ideológica que incorpora todos los pretextos “rationales” precisos (científicos, filosóficos, religiosos) es el producto también, al igual que en Girard, de una carga mimética acumulada por un factor esencial, que representa el motor principal de la compleja, aunque coherente, elaboración discursiva del nazismo: la envidia.

Setenta años después de Karl Kraus, el ensayista estadounidense Joseph Epstein sacó la siguiente conclusión en su ensayo sobre la envidia: “A la vista del impresionante éxito económico y profesional de los judíos en el mundo moderno, a nadie con un cierto olfato social se le escapa que este éxito genera envidia a su alrededor”. Esta conclusión condujo a Epstein a preguntarse si detrás del holocausto “no se escondía la envidia en su forma más abominable”¹⁰²⁶.

De este modo, en una perspectiva coherente con los análisis de Fernández de la Mora o Helmut Schoeck, la antropología del mimetismo envidioso opera como presupuesto psico-social indispensable para entender la lógica silenciosa y (ésta es la novedad) ideológicamente reelaborada, de la causalidad diabólica. Aly analiza detenidamente la progresión social, educativa y económica de los judíos desde el siglo XIX y su correlativa asimilación en el seno de la comunidad nacional alemana, advirtiendo, en la línea de la sociología tocquevilliana, el fermento que representa, de cara a la intensificación del antagonismo social, la

¹⁰²⁴ Citado por L. Poliakov, 1994, *Histoire de l'antisemitisme. 1945-1993*, París, Seuil, pp.11-12.

¹⁰²⁵ G. Aly, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos? Las causas del Holocausto*, Crítica, Barcelona, 2012.

indiferenciación progresiva en el conjunto de una sociedad de una minoría claramente caracterizada religiosa y étnicamente.

En el año 1933, Sigifried Lichtenstaedter intentó analizar las perspectivas de futuro de los judíos alemanes. Desde hacía años estudiaba atentamente el *Völkischer Beobachter*, “un periódico muy leído, órgano del ‘Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán’ ”, como ya apuntó en 1922. Lichtenstaedter se preguntó por qué los judíos eran el centro de los ataques del citado medio. Por un lado, según su opinión, porque su actitud, aspecto y religión los acercaba a las culturas dominantes europeas; por otro, porque su “yo colectivo” era claramente distinguible. Y lo ilustró con un ejemplo: a diferencia del movimiento antisemita, un imaginario movimiento de antizurdos estaría destinado al fracaso, ya que las cualidades que unirían a los que escriben con la mano izquierda serían demasiado débiles para fundar un yo colectivo de zurdos. Pero si el factor de unión es lo suficientemente fuerte, como en el caso de los judíos, el resultado es un grupo compacto al que se le pudieran atribuir otras características¹⁰²⁷.

Traducido al lenguaje girardiano, el colectivo judío reunía todos los signos victimarios para ser identificado como agente maléfico por la psicología social gobernada por la causalidad diabólica. A mayor indiferencia social mayor era también el sentimiento de diferencia, confirmándose así las tesis de Girard sobre la mediación doble, ámbito propicio para la intensificación del antagonismo social que prefigura el estallido de la dinámica propia de la causalidad diabólica.

En la Alemania de la década de 1920, los judíos encarnaban lo racial y socialmente distinto. “Sin embargo, según la interpretación nacional-racial, cuanto más iguales son las personas de una etnia, observó Kurt Goldstein en 1927¹⁰²⁸, “más se acentúa la diferencia con respecto a los miembros de otra etnia. La más fuerte homogeneidad hacia el interior se simultanea con la más fuerte heterogeneidad hacia el exterior”¹⁰²⁹.

El propio Aly abunda en este criterio, de claras resonancias girardianas, para explicar la situación de los judíos. Sin utilizarlas expresamente, las categorías de mediación interna, externa y doble, sobrevuelan la interpretación antropológica de su reflexión, ofreciendo así un refrendo empírico de la antropología mimética y de su potencial heurístico.

¹⁰²⁶ *Ibid*, p.267.

¹⁰²⁷ *Ibid*, p.10.

¹⁰²⁸ K. Goldstein, *Deutsche Volks-Idee, und deutsch-völkische Idee. Eine soziologische Erörterung der völkischen Denkart*, Berlin, 1927, pp.110 y s.

¹⁰²⁹ G. Aly, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judios? Las causas del Holocausto*, op.cit., 265.

El estancamiento social, por un lado, y el avance de los no judíos, por otro, aumentaron una tensión de todos modos existente. El motivo de este efecto, en apariencia paradójico, es obvio. Entre grupos o personas vecinas y materialmente iguales cuyas curvas de éxito sólo presentan diferencias moderadas suele haber mucha más envidia agresiva que entre grupos humanos socialmente más dispares y, por ello, físicamente más separados. Es precisamente la cercanía lo que permite la comparación constante, ya sea en la propia familia, entre compañeros de trabajo o en unidades sociales más amplias. El antisemitismo popular de la envidia no iba dirigido preferentemente contra judíos que eran banqueros, revolucionarios, propietarios de grandes almacenes o enemigos de raza o religión, sino muy en concreto contra judíos que eran vecinos, compañeros de estudios, compañeros de trabajo o colegas de asociación mejor situados, al menos aparentemente. “El resentimiento (social) sólo se agudiza”, escribió el filósofo Max Scheler en 1912, “cuando el indignado deja de notar que es distinto”¹⁰³⁰.

Más aún, el origen profundo de esta envidia se sitúa, en la línea del análisis scheleriano del resentimiento, en las regiones metafísicas. Aunque las referencias se inspiran en Scheler, las reflexiones podrían fundarse, con mayor motivo, en el paradigma antropológico mimético.

El filósofo atribuyó el resentimiento a una serie de predisposiciones humanas desagradables, aunque muy frecuentes, enraizadas a su vez en un “pronunciado sentimiento de “impotencia”, y constató lo siguiente: “La envidia impotente es, al mismo tiempo, la peor de las envidias. La envidia que causa el más profundo de los resentimientos es la que va dirigida a la esencia y el ser individual de una persona extraña. Esta envidia es la que susurra constantemente al oído: ‘te lo puedo perdonar todo, excepto que existas y que seas la esencia que eres; excepto que yo no sea lo que tú eres’. Según Scheler, esta clase de envidia hace que la pura existencia de una persona envidiada hasta tales límites sea experimentada “como la horrible medida de la propia persona”¹⁰³¹.

Esta “horrible medida de la propia persona” que tiene como referencia la “esencia y el ser individual de una persona” admite así una traducción de acuerdo con el deseo mimético-metafísico, y refleja el estadio característico de la rivalidad incipiente. Ciertamente, el resentimiento denota una incapacidad de expresión pública del odio resultante de dicha rivalidad. El resentimiento se revuelve contra uno mismo, se manifiesta silenciosa y clandestinamente, se oculta deliberadamente en su raíz y naturaleza profunda. La dependencia en relación con el Ser del Otro humilla gravemente a los aquejados por este mal “metafísico”. De ahí la necesidad del encubrimiento ideológico, de ahí la necesidad de la búsqueda de

¹⁰³⁰ *Ibid*, p.272.

¹⁰³¹ *Idem*.

“pretextos racionales” u “objetivos” que den carta de naturaleza a este resentimiento. Una vez logrado, el resentimiento puede expresarse públicamente con el manto de la legitimidad teórica de una autoridad superior, ya sea religiosa, filosófica o científica. “En este contexto, los envidiosos se autointoxicán, están cada vez más insatisfechos y se vuelven todavía más hostiles. Y son muy conscientes de ello. Por ello ocultan pudorosamente su carácter detrás de todo tipo de pretextos, como por ejemplo, una teoría de la raza”.¹⁰³² Así pues, la novedad del racismo antisemita se debe a esta necesidad del encubrimiento de la envidia en un contexto intelectual marcado por la sustitución de toda forma de autoridad intelectual que no recaiga en el ídolo moderno de la justificación “científica”.

No fue sólo el deseo étnico-colectivista de una vida de iguales entre iguales, sino también la envidia corroedora que el individuo no confiesa ni reconoce en los demás lo que impulsó abiertamente una teoría de la raza que vino como anillo al dedo a muchos alemanes infelices consigo mismos. Los universitarios cristianos torpes, los empresarios poco innovadores o los tenderos que se equivocaban calculando no se podían pasar la vida criticando los mejores resultados de sus competidores judíos. Esa actitud les minaba la moral y aumentaba su miedo al fracaso. Por lo tanto, era de esperar que el antisemitismo envidioso y social se transformara en calumnia racista¹⁰³³.

Esta transferencia “ideológico-científica” ofrece la plataforma idónea para su transformación en programa político, en la medida en que a través de la política se expresan, en última instancia, y una vez alcanzado un cierto umbral de intensidad o antagonismo conflictivo, todas las formas de rivalidad social sub-políticas. La política, como decía Ortega, es la piel de todo lo demás. No todo es, por tanto, político pero todo puede transformarse en político. La envidia social acumulada como carga mimética puede, en este sentido, trasladarse en cualquier momento a la dimensión de su expresión política, reproduciendo a su manera la lógica inherente a la escalada de la violencia. Con su traslación a la esfera política se logra el objetivo estratégico del encubrimiento ideológico que persigue la envidia como sentimiento humillante-clandestino y se expresa también la voluntad “metafísica” de afirmación colectiva del sujeto social envidioso mediante la aniquilación del ser envidiado. De hecho, a través de la política no sólo se logra la coartada teórica que persigue el secretismo envidioso sino que además, validándose a través de las instituciones públicas la legitimidad teórica de la

¹⁰³² *Ibid*, p.11.

¹⁰³³ *Ibid*, p.267.

causalidad diabólica, se exime al envidioso de cualquier responsabilidad moral directa¹⁰³⁴ en la persecución colectiva de las víctimas envidiadas.

La envidia avanza de tapadillo, porque quien la muestra se perjudica a sí mismo. Por ello, a los envidiosos les encanta que otros actúen y aporten argumentos por él. Ello les permite ocultar su bajo instinto detrás de programas políticos o conceptos tan elevados como la justicia, la ley estatal o la verdad supuestamente objetiva de una teoría racial científicamente fundada. Es propio de la envidia que el envidioso no reconozca sus propios fracasos ni su propia vergüenza. El antisemitismo, elevado en 1933 a objetivo de Estado, excusó a cada alemán de asumir su responsabilidad y sentir vergüenza. La forma de gobierno fue, en especial, idónea. La práctica oficialmente regulada y jurídicamente adornada permitió al ciudadano corriente quedarse de brazos cruzados y mirar con discreción a través de los visillos de su ventana. Ello explica por qué la mayoría de los alemanes no pasó a la violencia directa contra los judíos pero consideró legítima la privación de derechos oficialmente ordenada. Volviendo a Kant, la mayoría de los alemanes practicó la envidia, tanto entre ellos como sobre los judíos, no de forma “abierta ni violenta, sino secreta y velada”. Este antisemitismo, en gran medida expresado pasivamente, concedió al gobierno alemán un amplio margen de maniobra para la práctica asesina¹⁰³⁵.

La reflexión de Aly no deja lugar a dudas sobre la secuencia siguiente: envidia social intensificada gracias a una coyuntura de indiferenciación (debido a la conflictiva “inseguridad” propiciada, a su vez, por el igualitarismo ideológico), causalidad diabólica, y encubrimiento ideológico-científico en la legitimación de un nuevo modelo de chivo expiatorio:

El envidioso siempre busca un chivo expiatorio. Sobre todo en épocas de crisis, unían la libertad con la sensación de incomodidad, incertidumbre y exigencia del entorno, mientras que la igualdad significaba

¹⁰³⁴ Gotz Aly relata al respecto la experiencia recogida por el sociólogo estadounidense Everett C. Hugues, que analizó precisamente este fenómeno en 1962 en su clásico ensayo *Good People and Dirty Work*. “El autor recorrió en 1948 las ruinas del Tercer Reich y anotó las conversaciones que mantuvo con los ciudadanos alemanes, todavía bastante trastornados. En su ensayo, el autor narra un encuentro casual con un arquitecto en Frankfurt. El arquitecto se mostraba profundamente avergonzado por los crímenes alemanes. ‘De verdad, estoy avergonzado. Pero, verá, habíamos perdido nuestras colonias y nuestro honor nacional estaba herido. Los nazis se aprovecharon de ese desasosiego. Y los judíos eran un problema. Venían del este. Debería haberlos visto en Polonia; eran lo peor del país, llenos de piojos, sucios y pobres, vestidos con mugrientos caftanes por las calles de sus guetos. Entonces llegaron aquí, a Alemania, y, tras la Primera Guerra Mundial, se hicieron ricos utilizando métodos difíciles de imaginar. Ocupaban los mejores puestos. Su representación era diez veces mayor en la medicina, la abogacía y el funcionariado’. A este punto, el arquitecto perdió el hilo, Hugues le ayudó a retomarlo y el interrogado prosiguió sin nombrar el verdadero suceso, es decir, el asesinato en masa: ‘Naturalmente, no fue la vía para resolver la cuestión judía. Pero el problema existía y tuvo que resolverse de alguna manera’. De esta conversación, típica según la experiencia de Hugues en Alemania, el sociólogo extrajo la siguiente conclusión: como el arquitecto había aceptado que había un problema judío, estaba abiertamente dispuesto a que otros hicieran el trabajo sucio del que, luego, no quiso hablar. El no había cometido los crímenes, pero cuando se cometieron, le dio igual”. *Ibid*, p. 269.

para ellos protección, asistencia social y riesgo individual mínimo. Ello impedía cualquier maduración política. La libertad se citaba a la sombra de los valores de la comunidad. Los conceptos de igualdad, envidia y miedo a la libertad permiten reconocer la singularidad del antisemitismo alemán¹⁰³⁶.

El balance potencialmente violento de la tantas veces proclamada igualdad moderna recuerda al pesimismo tocquevilliano y girardiano sobre la capacidad catalizadora de la indiferenciación social sobre la violencia envidiosa. “La idea de igualdad es uno de los sueños más lisonjeros de la humanidad. En el siglo pasado se descubrió la esencia violenta y terrorista del igualitarismo cuando distintos movimientos políticos de toda índole comenzaron a hacer realidad sus visiones”¹⁰³⁷. En efecto, el potencial violento de la judeofobia moderna encuentra un marco coherente de inteligibilidad mimético-política. En relación con la distancia social entre la población autóctona germana y unas comunidades alógenas plenamente involucradas en una dinámica de integración, el tránsito de la mediación externa a la mediación interna se tradujo en una creciente “intensidad” del termómetro social conflictivo. “Quienes se limitan a tildarlo de locura o aberración hipernacionalista totalmente ajena a nosotros, los contemporáneos, subestiman su naturaleza real”¹⁰³⁸. Naturaleza de carácter psico-social, perfectamente encuadrable en la lógica de la antropología mimética, pues fue la mayor cercanía social como resultado de un proceso de potente (aunque fracasado) proyecto de asimilación socio-religiosa de la comunidad semita la que propició una coyuntura favorable para el desarrollo de la envidia social y su posterior revestimiento ideológico-político.

Cuando Arnold Zweig emprendió en 1927 la búsqueda de las causas de la creciente popularidad del antisemitismo, dio también con las consecuencias de una cercanía social en constante aumento. En su opinión, “en el intenso roce entre judaísmo y no judaísmo, y sobre esta larga línea divisoria que salta a la vista, los ánimos se encendieron a un ritmo incesante hasta llegar a temperaturas anormales”¹⁰³⁹. De aquí se extrae una conclusión general para las situaciones de conflicto étnico, o por lo menos las de motivación social compartida, que es también una de las conclusiones generales de este libro: en cuanto una mayoría económica y socialmente atrasada empieza a recuperarse y la distancia con respecto a la minoría que avanza más rápidamente se acorta, el peligro del odio y la violencia no se reduce, sino que

¹⁰³⁵ *Ibid*, p.268.

¹⁰³⁶ *Ibid*, p.15.

¹⁰³⁷ *Ibid*, p.263. .

¹⁰³⁸ *Ibid*, p.273.

¹⁰³⁹ A. Zweig, *Caliban oder die Politik der Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus*, Potsdam, 1927, p.221.

aumenta¹⁰⁴⁰.

De acuerdo con estas premisas, el antisemitismo moderno parece ofrecer una articulada y coherente plasmación de la estructuración expuesta en este trabajo: la antropología mimética como Esencia de la Esencia de lo político. La causalidad diabólica opera como una de las esencias limítrofes entre el ámbito antropológico y su materialización política. Ahora bien, la novedad de las persecuciones modernas, en relación con el espacio determinado por la mentalidad arciaco-primitiva, parece residir en esta característica ocultación-justificación de la energía antropológica conflictiva (la envidia, el resentimiento) que ofrece la ideología y que permitiría, a este respecto, presentarla como una inédita modalidad de la mentira arcaica. Ernst Cassirer ha expresado con gran claridad esta nueva realidad:

Es manifiesto, sin embargo, que la personificación de un deseo colectivo no pueden llevarla a cumplimiento de la misma manera una gran nación civilizada y una tribu salvaje. Ciertamente es que el hombre civilizado puede estar sometido a las más violentas pasiones, y cuando estas pasiones llegan a su punto culminante, es capaz de ceder a los impulsos más irracionales. Pero, aun en este caso, no puede olvidar enteramente o rechazar la exigencia de racionalidad. Para poder creer tiene que encontrarle a la creencia ciertas “razones”; tiene que formar una “teoría” que justifique sus credos. Y esta teoría, por lo menos, no es primitiva; por el contrario, es muy elaborada¹⁰⁴¹.

Esta reflexión parece esencial para justificar cómo, necesariamente, la estructura permanente de la psicología mimético-sacrificial, al no encontrar resolución “natural” en el mecanismo victimario gobernado por la *méconnaissance* de la causalidad diabólica, puede (y debe) revestir formas “racionales”, lo que explica el salto del mito a la teoría presuntamente científica que encubre en realidad esa estructura psicológica irracional y mitológica. Como se veía al analizar el estudio antropológico de la envidia de Fernández de la Mora, este sentimiento se transfiere naturalmente al espacio ideológico, cumpliendo un papel social de reconciliación colectiva que recuerda al que analiza Girard en las comunidades primitivas. Aunque la envidia enfrente y divida, también puede servir a la cohesión social y de este modo ayuda a generar un “aglutinante político” cuando consigue “establecer una alianza entre los que tienen envidias comunes para llevar a término las acciones negativas contra los

¹⁰⁴⁰ *Ibid*, pp.272-273.

¹⁰⁴¹ E.Cassirer, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, *op.cit.*, pp. 331-332.

envidiados a que les mueve su pasión”¹⁰⁴². No hay razón para pensar que esta dinámica ideológico-política, que comienza por aportar un soporte legitimador del sentimiento envidioso, no atravesase cada una de las etapas del ciclo mimético, cubriendo también, bajo el manto justificador de la razón o de la ciencia, la misma causalidad diabólica que, en cierto sentido (si se remite de nuevo a la intuición einsteniana), la origina históricamente. El encubrimiento o revestimiento característicos de la ideología se inscribe en su misma naturaleza. El hecho de que las ideologías encajen tan naturalmente en el terreno político (hablamos con mayor frecuencia de ideologías “políticas” que de ideologías “económicas”, “sociales” o “culturales”) se debe a la carga mimético-conflictiva (envidia, rivalidad, resentimiento, odio, y necesidad de una justificación de la violencia) de la que proceden y que la esencia de lo político asume también como rasgos identificativos de su propia dinámica. Si las ideologías se trasladan tan corrientemente a la piel de lo político se debe a que han traspasado ya el umbral de intensidad que delimita su propia frontera. Poco importa el origen (étnico, social, religioso, económico, etc) de la conflictividad. La ideología “política” persigue siempre la “purificación” o blanqueo de la carga mimética colectiva de la que procede. De ahí que se alimente de la energía colectiva de la masa más que del pensamiento crítico individual. Al igual que en los relatos míticos estudiados por Girard, las “razones” aducidas por la ideología parecen pretender justificar los instintos colectivos perseguidores de la masa anónima. De ahí que las ideologías amparen al deseo de exclusión que alimenta la causalidad diabólica.

La ideología no tiene nada de pensamiento individual y crítico formado por la duda y una información metódica. Trata de verificarse únicamente en la eficacia de una acción colectiva, dado que la masa, como Gustave Le Bon lo ha enseñado perfectamente, no es nada accesible al razonamiento, a la búsqueda reflexiva ni a las deliberaciones del entendimiento. Por el contrario es sensible a las emociones fuertes, a las creencias que halagan los instintos, y a los prejuicios y a sugerencias confusas con apariencia de ideas generosas.[...] Se comprende, en estas condiciones, que es un pensamiento que fácilmente se convierte en polémico y que de hecho contribuye enormemente a hacer surgir un conflicto, o bien a encontrar un conflicto en curso.[...] Por eso la ideología encuentra un terreno tan favorable en la política, en la que uno de sus presupuestos es el de amigo y del enemigo, aunque su causa no sea política sino económica, religiosa u otra.[...] El deseo de exclusión es incluso un carácter típico de la ideología,[...] ¹⁰⁴³.

¹⁰⁴² G. Fernández de la Mora, *La envidia igualitaria*, op.cit., p.127.

¹⁰⁴³ J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., pp.173-174.

Así pues, en el fondo, la ideología obedece al mismo modo de funcionamiento que la masa y puede subsumirse en ella. Por tanto puede entenderse como expresión de la lógica mimética perseguidora. La ideología encubre las verdaderas razones del conflicto, encontrando siempre una “causa” que no se hallará nunca en sede antropológica (como sucede, por ejemplo, en la doctrina cristiana del pecado original), sino en una dinámica “abstracta” e “impersonal” que la ideología, oportunamente expuesta como ciencia social”, “justifica” debidamente. Se hablará entonces de la “explotación” social de una mayoría indefensa frente a los “abusos” de una minoría desalmada. En la ideología “política” existe siempre esta voluntad de simplificación de la complejidad social para hallar de nuevo la senda de la monocausalidad mítica. Una vez más, la causalidad diabólica parece ubicarse en el centro de la racionalización ideológica.

Con eso y con todo, el revestimiento ideológico no sólo pretende cubrirse con el manto de la legitimidad científica. También es preciso el manto de la legitimidad moral (la igualdad, la justicia, etc). Michel Maffesoli, uno de los más autorizados discípulos de Julien Freund, ha sabido detectar el potencial explicativo de la tesis del encubrimiento ideológico de la violencia y lo ha puesto en relación directa con la teoría mimética girardiana. Merece la pena exponer su reflexión, que sintetiza nuestro esfuerzo por presentar una hipótesis razonable para una crítica de matriz girardiana de las ideologías políticas.

La fuerza es por tanto lo que funda una sociología de la potencia, y los polemólogos contemporáneos (Bouthoul, Freund) no se han equivocado al medir así la importancia de ese factor. Ciertamente éste, a causa de la carga emocional que transporta, permanece un objeto tabú para muchos, pero el voluntarismo moralizante no ha impedido nunca que se realice lo que se inscribía en la lógica de una forma o de un momento social particular. Y el único punto en el que este moralismo puede parecer pregnante, es la justificación *a posteriori* o revestimiento ideológico del que disfraza lo que ha pasado, y esto para ocultar o para castrar, para minimizar o para protegerse. Pero una tal pregnancia es frágil, y no resiste a la pulsión de la fuerza que es el reparto del mundo y de la sociabilidad. R. Girard, en sus análisis de los que habrá que volver a hablar, muestra cómo, entre los primitivos o en la antigüedad, el ritual de la violencia permite tomar consciencia a la sociedad de su violencia y, por ahí, protegerse de ella. Reconociéndola como amenaza trascendente-inmanente, es decir siempre presente, estamos conducidos a “pensar el destino de la ciudad en función de esa violencia que controla al hombre de manera tanto más implacable cuanto que el hombre se cree capaz de controlarla”¹⁰⁴⁴. De este modo, la

¹⁰⁴⁴ R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, p.191.

fuerza como elemento de la potencia, siendo lúcidamente reconocida, siendo simbólicamente integrada, encuentra su lugar en el juego del dinamismo social, fuente de toda vitalidad¹⁰⁴⁵.

El problema de Maffesoli, al hablar de “toma de consciencia”, es que no termina de integrar la importancia central de la *méconnaissance* como factor capital para entender la mentalidad primitiva según Girard. Esto es, probablemente, lo que separa a dicha mentalidad de las racionalizaciones ideológicas. En ellas la estructura de la mentira mítica descrita por Girard reviste una forma de sofisticación que no puede entenderse sin la transformación de la propia causalidad diabólica en causalidad científico-social. Esta causalidad opera, de este modo, como un nuevo ídolo que recibe, al igual que en el proceso de sacralización primitivo, la transferencia de la carga mimético-violenta de las masas. El propio Girard ha analizado, en las últimas páginas de *El chivo expiatorio*, el surgimiento de la causalidad científica por el abandono de la causalidad diabólica.

El espíritu científico no puede ser primero. Supone una renuncia de la antigua preferencia por la causalidad mágico-perseguidora tan bien definida por nuestros etnólogos. A las causas naturales, lejanas e inaccesibles, la humanidad siempre ha preferido *las causas significativas bajo la relación social, y que admiten una intervención correctiva*; en otras palabras, las víctimas (CHE:265).

Pese a que Girard no haya desarrollado una teoría crítica completa sobre el carácter profundo de la causalidad ideológica moderna (más allá de algunas puntuales intuiciones), no debe resultar muy difícil deducirla de la ya estudiada exposición sobre el satanismo moderno. Éste, como ya quedó de manifiesto en el bloque anterior, debe entenderse como el último intento de Satán por restablecer su lógica perseguidora encubriéndola con la túnica evangélica, esto es, tanto con la legitimidad científica de una causalidad natural y no diabólica (esto es, no “social” o “mágico-perseguidora”) como con la legitimidad moral del prestigio cristiano de las víctimas perseguidas. Parece claro que la estructura de las ideologías políticas modernas bebe directamente de este manantial satánico. Las ideologías políticas modernas representan una prostitución satánica del abandono evangélico de la causalidad diabólica. En ellas, la causalidad diabólica vuelve a tomar la delantera y se envuelve en la toga de la causalidad científica.

Girard señala de pasada que “en todas las formas clásicas del racionalismo y de la

¹⁰⁴⁵ M. Maffesoli, *La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, op.cit., pp.74-75.

ciencia, los investigadores contemporáneos descubren supervivencias de la magia. Lejos de salir de una vez, como lo imaginaban, del círculo de la violencia y de lo sagrado, nuestros predecesores han reconstruido unas variantes debilitadas de mitos y de rituales” (CHE:265). Lo hace para denunciar, con razón, las formas más extremas de un relativismo cultural que, por reacción antioccidental o “etnomasoquista” (otra variante, dicho sea de paso, de la misma inversión satánica de la legitimidad evangélica de las víctimas, y que presenta al Occidente cristiano como perseguidor por antonomasia sea cual sea la época o la circunstancia), termina por menospreciar el valor del patrimonio científico de Occidente que la Revelación cristiana inauguró. “La ciencia no existe; el saber no existe”, dicen nuestros doctos posmodernos. Esto es lamentable, ciertamente, y se inscribe en la misma continuidad satánica. Pero la puntillosa denuncia de este posmodernismo satánico contiene un elemento de verdad, como no puede ser de otro modo, y Girard no dejaría de reconocerlo pese a que los derroteros de su reflexión le orienten por otro camino. Y ese elemento de verdad es el que tiene una gran utilidad para la desacralización del fondo común ideológico-político. Porque, en efecto, si no en “todas”, al menos en ciertas formas clásicas del “racionalismo” y de la “ciencia”, reaparecen “supervivencias de la magia”, haciendo que las fuerzas de lo sagrado vuelvan a refluir sobre la tierra, esta vez bajo los ropajes científico-cristianos del último Satán. Y estas supervivencias de la causalidad mágico-científica se expresan, de forma privilegiada, en las ideologías políticas modernas. Si queremos ir más allá de Girard, este punto merece ser desarrollado con cierta profundidad.

Curiosamente, Girard repite en dos ocasiones en *El Chivo expiatorio* casi exactamente la misma expresión anteriormente citada sobre las “causas significativas bajo la relación social”. Anteriormente había escrito: “Para hablar el lenguaje de los etnólogos, diremos que una decidida orientación hacia las causas naturales domina cada vez más sobre la preferencia inmemorial de los hombres por las *causas significativas en el plano de las relaciones sociales que* también son *las causas susceptibles de intervención correctiva*, en otras palabras *las víctimas*” (CHE:130)¹⁰⁴⁶. Lo relevante en el plano de la interpretación política es que dichas “causas susceptibles de intervención correctiva” encajan perfectamente en el molde teórico de la ideología. Se trata de alimentar la justificación de una intervención social correctiva, pero

¹⁰⁴⁶ La expresión empleada por la traducción de la edición de Anagrama difiere en los dos casos (“en el plano de las relaciones sociales” en vez de “bajo la relación social”), como lo hace también la redacción girardiana original en francés. En efecto, en un caso utiliza “sur le plan des rapports sociaux” (p.144) y en el otro prefiere “sous le rapport social” (p.299). R. Girard, *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982.

esta vez avalada por una nueva y presunta “ciencia” que el “Estado jardinero” (Arendt) se encargará de aplicar.

Jouvenel destaca cómo la sociología incipiente de Comte bebe directamente de esta perplejidad ante la imposibilidad social de resolver “científicamente” aquello que en el mundo natural encuentra sus “causas”. La reflexión es altamente significativa porque revela la naturaleza misma de la voluntad ideológica naciente, en el terreno fronterizo de la ciencia natural, de transformar la causalidad diabólica en causalidad científica.

Comte observa justamente que lo que llamamos “el mal” no osamos esperar eliminarlo del mundo natural, pero sí del mundo social: “Por su complicación superior, el mundo político no puede menos de estar peor regulado aún que el mundo gastronómico, físico, químico o biológico. ¿A qué se debe, pues, que estemos siempre dispuestos a protestar indignados contra las radicales imperfecciones de la condición humana en el primer caso, pero tomemos las demás con tranquilidad y resignación, aunque no sean menos pronunciadas ni menos sorprendentes?”¹⁰⁴⁷.

Lo característico de la nueva causalidad ideológica es la voluntad decidida de esta extirpación ontológica del mal. Sin ella no se podría entender la dinámica que anima a toda la estructura ideológica mínima en que se inspira la política moderna, y que culmina en su expresión totalitaria. Como también observa Jouvenel,

Es un juego agradable imaginar cómo el hombre, si tuviera poder para ello, reconstruiría el universo, cómo lo simplificaría y unificaría. No puede hacerlo, pero tiene, o cree tener, el poder de reconstruir el orden social. Y en este terreno, en el que no se considera obligado a respetar las leyes de la naturaleza, procura imponer esta sencillez de la que está locamente embriagado y que confunde con la perfección¹⁰⁴⁸.

Se trata de la *Ilusión política*, feliz fórmula con la que Jacques Ellul describía esta característica tendencia de las ideologías modernas a encontrar en todo desorden social una causa, y por tanto, una solución, política¹⁰⁴⁹. Ilusión que se traduce en la visión estatalista del poder, pues es siempre el Estado jardinero (del que la ideología tecnocrática es tal vez la última versión) quien se encarga de diagnosticar los males sociales y de ofrecer la terapéutica

¹⁰⁴⁷ B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, op.cit., p.196. (A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 1839, t.IV, 152-153).

¹⁰⁴⁸ *Idem.*

política correspondiente. Indudablemente, esta ordenación de la mentalidad ideológica moderna (como expresión adulterada por la revelación evangélica de la causalidad diabólico-benéfica del *pharmakos* arcaico) se acompaña de un crecimiento paulatino del poder, como se analizará con mayor detenimiento en un capítulo posterior. Pero lo más significativo, a estas alturas de nuestra reflexión, es que la curiosa imbricación entre ciencia social moderna y causalidad diabólica, que se manifiesta en la voluntad de las ideologías políticas por extirpar todo mal humano ubicándolo en una “causa social”, encuentra, gracias a la explotación y exploración de la pista mimético-girardiana, una afortunada y potente justificación. La causalidad diabólica se presenta, de este modo, como la auténtica “caja negra” de la esencia de lo político.

Debemos al sociólogo Guillaume Erner uno de los más valiosos y brillantes análisis en torno a esta temática. Su libro *Expliquer l'antisémitisme*¹⁰⁵⁰, representa, no sólo uno de los más provocadores estudios sobre la naturaleza profunda del antisemitismo moderno y de sus inquietantes conexiones con la génesis de la sociología francesa, sino, además una “autopsia” del modelo explicativo ofrecido por la teoría del chivo expiatorio. Modelo insuficiente a ojos Erner quien, por cierto, dedica gran atención a la versión girardiana, exponente último de esta vieja tradición europea. Para Erner, es preciso detenerse en un análisis histórico concreto y comparativo y no conformarse con la hipótesis acomodaticia del chivo expiatorio, que puede justificar cualquier clase de pereza intelectual. Plantea que la sociología del antisemitismo ha fracasado por su acusada voluntad de incardinarse en explicaciones “causalistas” que reposan en la convicción de que las adhesiones a las creencias antisemitas tienen causas, principalmente afectivas, y no “razones”. Por el contrario, el antisemitismo moderno sólo podría encontrar un marco explicativo completo si se lo aborda con un enfoque de explicación “compreensivo”, en el que las causas se aparenten a razones. Este modelo se apoya en un postulado metodológico que intenta entrever la *racionalidad subjetiva* que se pone en marcha en los fenómenos sociales. Este tipo de explicación rompe con el sentido común que atribuye causas irracionales a las creencias. Sin embargo, esta ruptura es una de las tareas primordiales de las ciencias humanas y una de sus principales fuentes de legitimidad¹⁰⁵¹.

¹⁰⁴⁹ J. Ellul, *L'illusion politique*, La Table Ronde, Paris, 2004.

¹⁰⁵⁰ G. Erner, *Expliquer l'antisémitisme. Le bouc émissaire: autopsie d'un modèle explicatif*, PUF, Paris, 2005.

Lo interesante del modelo propuesto por Erner es que se acomoda perfectamente a nuestro análisis mimético-girardiano de las ideologías políticas modernas. En efecto, es en la “racionalidad” subjetiva (racionalidad gobernada por el deseo y la rivalidad miméticas que origina la envidia silenciosa capitalizada por la causalidad diabólica) de los actores del proceso social en la que el confuso enmarañamiento de “causas” y “razones” que ofrece la ideología se aloja y prospera con particular eficacia. Este alojamiento y esta prosperidad epistémica de la matriz ideológica en la subjetividad humana se debe a su capacidad de articulación y encaje con la estructura primitiva de la mentalidad humana, orientada por la causalidad mágico-perseguidora. A eso, la ideología añade además la legitimidad de la causalidad científica y todos los pretextos “evangélicos” precisos (justicia, igualdad, etc). Causas “objetivas” y razones “subjetivas” se reconcilian así gracias a la síntesis ideológica. La ideología permite encubrir las “razones” de las masas (las razones de la psicología de las muchedumbres) en las “causas” pretendidamente objetivas que ofrece, como regalo justificativo, la “ciencia social”. De este modo, la sociología no pueda explicar el antisemitismo porque, de hecho, es el antisemitismo, afirma provocadoramente Erner, quien explica la sociología. La sociología recibe, como residuo, la causalidad diabólica de la que bebe no sólo la judeofobia sino el instinto perseguidor universal que se manifiesta, según Girard, en todas las culturas. Su tarea consiste en envolver dicha causalidad con el envoltorio de la legitimidad científica. ¿Pero cómo entender con mayor detalle este solapamiento entre la estructura de la psicología profunda, subjetiva y social, que caracteriza a la causalidad diabólica estudiada por la antropología mimética, y la causalidad social “científica” con que se recubre la propuesta de las ideologías políticas?

Es en la obra de Wilfredo Pareto donde cabe encontrar una de las explicaciones más potentes de la estructura mental ideológica y de su particular articulación con la causalidad científica. Su crítica de la ciencia social moderna es tan penetrante que tal vez explique su aislamiento como autor maldito. Como escribe Aron:

El Tratado de sociología general ocupa un lugar especial en la literatura sociológica. Es un libro enorme, en el sentido físico de la palabra, fuera de las grandes corrientes de la sociología, que continúa siendo objeto de los juicios más contradictorios. Algunos consideran a este libro como una de las obras maestras del espíritu humano; y con la misma pasión, otros afirman que es un monumento a la

¹⁰⁵¹ *Ibid*, p.8.

estupidez. He escuchado estos juicios extremos de labios de personas que pueden ser tenidas por perfectamente cualificadas. Nos encontramos ante un caso realmente raro¹⁰⁵².

A Pareto, “le impresionaron las diferencias fundamentales entre los actos lógicos del ingeniero o del sujeto económico, y las formas de conducta de los hombres políticos. Los políticos invocan a la razón y razonan indefinidamente, pero son irracionales”¹⁰⁵³. Y es que su disconformidad con el hegemónico optimismo progresista relativo la aplicación del método científico a la vida social parece corresponderse, de hecho, con la advertencia girardiana en relación con la eficacia social de la *méconnaissance* mítica. “El objetivo del sociólogo que estudia las formas no-lógicas de conducta es la verdad y no la utilidad, y no hay nada que implique que haya coincidencia entre estas dos ideas”¹⁰⁵⁴. La revelación de la verdad amenaza al orden social, mientras que la mentira (la “noble mentira” de Platón) asegura la cohesión comunitaria.

¿Por qué la verdad científica debería ser el que (sic) diera solidez a la sociedad? -Tal es, a mi juicio, el núcleo del pensamiento de Pareto, y es comprensible sin duda la razón de que este autor pueda seguir siendo considerado entre los profesores y sociólogos como una figura aislada. A la inteligencia le resulta casi insoportable reconocer que la verdad pueda ser en sí misma perjudicial¹⁰⁵⁵.

La intención de Pareto, en esto plenamente coincidente con la de Girard, consiste en destacar la relevancia de lo “no dicho” en el funcionamiento social de la psicología humana. Sin embargo, Pareto no pretende, a diferencia de Girard, desvelar la lógica profunda que gobierna al hombre en su interior. Su intención es mucho más modesta. Se trata de estudiar la vinculación entre esa estructura profunda, que se entiende siempre permanente, y sus manifestaciones exteriores en forma de pretextos, justificaciones, o encubrimientos, llamados por él residuos o derivaciones. Es decir, la lógica profunda que gobierna el espacio de las proyecciones ideológicas. Esto vincula a Pareto con los pensadores de la sospecha, Marx, Freud y Nietzsche. “El tema que los une- escribe Aron- es que los móviles y el significado de los actos y los pensamientos de los hombres no son los que los propios actores confiesan”¹⁰⁵⁶. Pero la sospecha de Pareto incluye y supera, como la de Girard, a las propuestas de todos

¹⁰⁵² R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, op.cit., p.396.

¹⁰⁵³ *Ibid*, p.397.

¹⁰⁵⁴ *Ibid*, p.336.

¹⁰⁵⁵ *Ibid*, p.397.

¹⁰⁵⁶ *Ibid*, p.398.

estos autores. En este sentido, su análisis permite desarrollar, más allá de Girard y en sintonía con él, la estructura de la mentalidad ideológica, tal y como se expresa políticamente.

Pareto renuncia a explorar el subconsciente y el inconsciente para ocuparse de un nivel intermedio entre la profundidad de la interioridad y los actos o palabras que son inmediatamente captables desde fuera.[...] Por otra parte, le importan bastante poco las particularidades históricas y singulares de las derivaciones y las teorías. Su investigación, que se orienta hacia una enumeración íntegra de las clases de residuos y derivaciones, tiende a reducir el interés prestado al curso de la historia humana, y a presentar, por así decirlo, un hombre eterno o una estructura social permanente. -Por consiguiente, el método de Pareto no es propiamente psicológico ni específicamente histórico, y tiene un carácter generalizador. Ciertamente que en su búsqueda de una tipología universal de los residuos, Pareto roza de tanto en tanto el análisis de los mecanismos psicológicos.[...] Pero no por ello es menos cierto que Pareto no pretende en modo alguno revelarnos los impulsos fundamentales de la naturaleza humana.... Pareto se mantiene en el nivel intermedio de los residuos, es decir de las expresiones de los sentimientos que se dejan reconocer mediante las formas de conducta¹⁰⁵⁷.

Los posibles paralelismos entre el enfoque mimético, que sí pretende (a diferencia de Pareto) desvelar la lógica de la psicología de las profundidades (entendida como “tercer cerebro” según Michel Oghourlian)¹⁰⁵⁸, y el análisis de Pareto relativo a la expresión ideológica, en forma de residuos o derivaciones¹⁰⁵⁹ de dicha psicología, saltan a la vista. Las convergencias permiten una articulación que complementa y enriquezca el enfoque mimético, permitiendo entender mejor la transmutación de la causalidad diabólica en causalidad “científico-social” por la acción de las ideologías políticas. Las acciones políticas son para Pareto una forma paradigmática de “acciones no-lógicas”, aunque revestidas con frecuencia de una presunción de racionalidad. Una vez más, razones subjetivas vienen a mezclarse con causas de una pretendida ciencia de lo social. En la obra de Pareto, se manifiesta una voluntad de deslindar el marco de la genuina metodología lógico-experimental que caracteriza a la ciencia de los sucesos ideológicos que pretenden beneficiarse indebidamente de su prestigio.

¹⁰⁵⁷ *Idem.*

¹⁰⁵⁸ J.-M Oghourlian, *Notre troisième cerveau. La nouvelle révolution psychologique, op.cit.*

¹⁰⁵⁹ “En el lenguaje de Pareto, los residuos son los sentimientos o las expresiones de los sentimientos inscritos en la naturaleza humana, y las derivaciones son los sistemas intelectuales de justificación mediante los cuales los individuos enmascaran sus pasiones o confieren apariencia de racionalidad a proposiciones o a formas de conducta que no la tienen. En efecto, el hombre es un ser irrazonable y razonador. Aunque raramente se comporta de manera lógica, siempre pretende hacer creer a sus semejantes que lo hace”. R. Aron,

La denuncia del cientifismo es resultado de su respeto y amor a la ciencia. Pareto cree que nada es más contrario al espíritu científico que la sobreestimación de la ciencia, que esa tendencia que nos hace creerla capaz de suministrar, como pensaba Durkheim, una doctrina política, e incluso una religión. Esta crítica del cientifismo es al mismo tiempo la crítica de una forma de racionalismo corriente a fines del siglo XIX y a principios del XX¹⁰⁶⁰.

Pareto recuerda que, en política, “los hombres actúan por pasión o por sentimiento, y estas pasiones o esos sentimientos los inducen a proceder de modo que la sociedad sobreviva”¹⁰⁶¹. La antropología que subyace a la reflexión política paretiana es, en este sentido, muy cercana al paradigma mimético, al menos formalmente. Girard diría que esos “sentimientos” son en realidad los deseos miméticos que definen la condición humana y que terminan resolviéndose en el mecanismo victimario que funda el orden social. Para Pareto, “las sociedades existen porque las formas de conducta humana no son lógicas”¹⁰⁶². Es muy sintomático que en la exposición de Aron se subrayen las similitudes y diferencias entre la teoría social durkheimiana y el análisis psico-social de Pareto. Obsérvese que tanto unas como otras confirman la proximidad entre Pareto y Girard:

[...]Durkheim y Pareto coincidían en un punto importante. Ambos advirtieron que las creencias religiosas surgen de la sociedad misma, de los sentimientos que agitan a las multitudes. Pero Durkheim quería salvar el carácter racional de estas creencias colectivas asignándoles un objeto de adoración digno de los sentimientos que provocaban. Con un cinismo un tanto desconcertante, Pareto respondía que esos sentimientos no necesitan en modo alguno un objeto digno de ellos; los objetos no suscitan los sentimientos; son, por el contrario, los sentimientos preexistentes los que eligen a sus objetos, cualesquiera que éstos sean¹⁰⁶³.

Esta intuición paretiana sobre la dimensión no-objetiva de los sentimientos es tan cercana a la teoría del deseo mimético que casi podría considerarse como un preámbulo teórico en el marco de una teoría general de la afectividad. La proximidad se confirma asimismo en su aguda interpretación de la violencia y de su estrecha relación con lo político. También para Pareto la política “contiene” la violencia en los dos sentidos de la palabra. De ahí su crítica inmisericorde de las utopías ideológicas. Como escribía Girard, “el pacifismo sopla en las brasas del belicismo” (AC:128):

Las etapas del pensamiento sociológico, op.cit., p.331.

¹⁰⁶⁰ *Ibid*, p.389.

¹⁰⁶¹ *Ibid*, p.390.

¹⁰⁶² *Idem*.

Pareto no era en modo alguno un hombre violento. Admitía sin dificultad que el fin de la política es reducir todo lo posible el volumen de la violencia histórica, pero agregaba que la pretensión ilusoria de suprimir toda violencia acaba por lo general aumentándola desmesuradamente. Los pacifistas contribuyen a que estallen las guerras, los humanitarios a precipitar las revoluciones”¹⁰⁶⁴.

Y es que, según el teórico franco-italiano, la verdad científica poco tiene que ver con la utilidad social, de ahí que desconfiara decididamente de las benéficas aplicaciones de las ciencias sociales. La virtualidad de una ciencia de lo social consiste precisamente en el ocultamiento de la verdadera naturaleza de la acción humana, en tanto que determinada por el sentimiento. Por ello la conducta humana es necesariamente no-lógica aunque pretenda justificarse como lógica una vez realizada. “La característica fundamental de la naturaleza humana es dejarse llevar por el sentimiento, y ofrecer justificaciones pseudo-lógicas a sus actitudes sentimentales”¹⁰⁶⁵.

La relación paretiana entre sentimientos, actos y teorías justificativas ofrece así un enfoque de análisis social y político muy interesante de cara a una modelización de la autotranscendencia de lo social propio del paradigma sociogenético girardiano. Por este motivo, se expondrá a continuación una breve presentación de las coordenadas generales de ese hipotético modelo paretiano-girardiano para, a partir de él, ubicar la presencia del origen profundo de la causalidad diabólica en el entramado “no-lógico-lógico” de razones subjetivas y causas pretendidamente objetivas que se enmarañan en las ideologías políticas modernas.

En su intento por estructurar los distintos componentes de la acción humana, Pareto se entrega a un análisis conceptual que distingue entre el estado anímico (A), por naturaleza inaccesible según su enfoque, los actos (B) y las teorías (C) que pretendidamente explicarían dichos actos. El estado anímico vendría, según Girard, básicamente condicionado por el carácter mimético del deseo. Analizaremos si ubicar al deseo mimético en esa posición A mantiene la coherencia del conjunto analítico paretiano y si, además, ayuda a comprenderlo mejor enriqueciendo su perspectiva. Aron sintetiza la visión de Pareto expuesta en el capítulo dos del *Tratado de sociología general*:

¹⁰⁶³ *Ibid*, p.390.

¹⁰⁶⁴ *Ibid*, p.391.

¹⁰⁶⁵ *Ibid*, p.342.

Los datos del problema del estudio lógico o científico de las acciones no-lógicas pueden quedar representados en el esquema, ofrecido por Pareto en el capítulo dos del *Tratado de sociología general*: (aquí hay que representar un triángulo ABC, donde, en este caso, A serían los deseos miméticos, B los actos, y C las teorías justificadoras-ideologías, etc.-). Para estudiar lógicamente las conductas no-lógicas, no conocemos directamente por observación más que los actos, por ejemplo B, y las expresiones C de los sentimientos “que se desarrollan a menudo en forma de teorías morales, religiosas y de otros tipos”. El estado psíquico de los actores, por ejemplo A, escapa a la experiencia directa. Por lo tanto, el problema adopta la forma siguiente: ¿cómo explicar C y B, sobre todo B, es decir los actos, cuando no captamos directamente el factor A, es decir el estado anímico del actor?¹⁰⁶⁶

Traducido al modelo girardiano, la pregunta podría decantarse del modo siguiente: ¿cómo explicar los actos y las creencias a partir de los deseos miméticos? Como se sabe, en el modelo mimético los actos B pueden ser de muy diversa naturaleza. El mimetismo del deseo explica tanto, en su vertiente positiva (declaradamente menos estudiada por Girard pero no por ello menos relevante) la transmisión, la educación, el aprendizaje, etc, como, en su vertiente negativa (abiertamente explorada por Girard en toda su obra por su valor morfogenético), la rivalidad, la violencia, los ritos, etc. En cuanto a las teorías o creencias C, pretendidamente en el origen del comportamiento humano de acuerdo con el racionalismo triunfante que Pareto pretende desnudar, se trataría, en un primer momento, de los mitos, forma embrionaria de lo que serán posteriormente las ideologías. En esta triada teórica, la primera intención de Pareto consiste, pues, en desmontar la presunta anterioridad de las teorías C sobre los actos B que caracteriza al prejuicio del enfoque racionalista moderno (que no explica nada sino que más bien debería ser explicado) .

La tendencia muy marcada que tienen los hombres a tomar las acciones no-lógicas por acciones lógicas, los lleva a creer que B es un efecto de la “causa” C. De ese modo se establece una relación directa CB, en lugar de la relación indirecta que resulta de las dos relaciones AB, AC. En ocasiones, la relación CB existe verdaderamente, pero esto no ocurre con tanta frecuencia como se cree. El mismo sentimiento que impulsa a los hombres a abstenerse de realizar una acción B (relación AB), los empuja a crear una teoría C (relación AC). Uno tiene, por ejemplo, horror al homicidio B, y se abstendrá de él; pero dirá que los dioses castigan el homicidio, lo que constituye una teoría C¹⁰⁶⁷.

Obsérvese que esta sencilla refutación nos coloca en la senda de la teoría girardiana de

¹⁰⁶⁶ *Ibid*, p.343.

la mentira o, por decirlo más exactamente, de la *méconnaissance*. Aunque Pareto no emplee una expresión similar, el concepto es tan cercano que no admite duda. Es preciso recordar asimismo que las teorías justificadoras se presentan, en la mentalidad primitiva, como mitos. Estos mitos justifican, a posteriori, las prohibiciones como mandatos divinos. Esta causalidad moral es el producto derivado, en la teoría mimética, de la causalidad mágico-benéfica en que creen los hombres tras el asesinato fundador, que crea el orden social y moral a resultas de la reconciliación comunitaria que dicho asesinato colectivo ha producido y que es, a su vez, imputado previamente a una “causa” diabólica por encima de la acción de los hombres. Así pues, la mentira mítica es para Girard el producto de una *méconnaissance* que Pareto contribuye a esclarecer en su pormenorizado análisis lógico de los actos humanos no lógicos¹⁰⁶⁸. Lo interesante es que Pareto entiende que esa *méconnaissance* se mantiene, bajo otros ropajes, en las teorías sociales presuntamente científicas en las que pervive la estructura de la causalidad religiosa arcaica. Esta causalidad se encuentra, por consiguiente, en la base de la misma esencia de las ciencias sociales modernas que prolongan, con el nuevo ídolo de la ciencia, la causalidad mítica.

Así pues, la tendencia de los intérpretes será explicar las acciones mediante las teorías invocadas, o sea, explicar B por C. Pero al adoptar esta actitud son víctimas de la propensión humana a la racionalización, o por usar el lenguaje de Pareto, a la logicización. Engañados por el instinto razonador de los hombres, creen que sus actos están determinados auténticamente por las doctrinas invocadas, cuando en realidad lo que determina tanto a las acciones como a las expresiones es A, es decir el estado psíquico o los sentimientos del actor¹⁰⁶⁹.

El análisis de Pareto, al igual que el de Girard, consagra la anterioridad del fondo anímico-sentimental a la hora de explicar la acción humana y sus creencias. Todo se “genera” a partir de este fondo, que para Girard no es otra cosa, fundamentalmente, que el deseo

¹⁰⁶⁷ *Ibid*, pp.343 -344. (W. Pareto, *Tratado de sociología general*, & 162).

¹⁰⁶⁸ Tanto es así que es el propio Aron el que escribe, refiriéndose al método inductivo de Pareto: “La vía inductiva consiste en buscar de qué modo, en la historia de las doctrinas, los actos no lógicos han sido conocidos o mal conocidos, disimulados y desfigurados, y como los hombres han desconfiado de la idea de acción no lógica y han preferido no elaborar la correspondiente teoría, pues al hombre, que por naturaleza es razonador y prefiere creer que su conducta es lógica y determinada por las teorías, no le gusta confesar que sus actos están movidos por sentimientos”. (*Ibid*, p.346, los subrayados son nuestros). Pareto subraya por tanto, al igual que Girard, la mentira antropológica en que se apoyan la mayor parte de teorías, nacidas precisamente para esta tarea de encubrimiento. Girard hablaría de la mentira romántica o de mentira mítica, en función de los casos. Pero estas mentiras no son sino algunos de los posibles modelos de *méconnaissance*, y el interés de la teoría desmitificadora de Pareto consiste precisamente en la capacidad de trasladar esta voluntad desacralizadora al espacio de las ciencias sociales y de las ideologías políticas.

¹⁰⁶⁹ *Ibid*, p.344.

emulativo. “En efecto, según Pareto, lo que determina a C y B es esencialmente A. La conducta de los hombres está determinada por su estado psíquico o por sus sentimientos, mucho más que por las razones que ellos mismos invocan”¹⁰⁷⁰. Ahora bien, es aquí donde el análisis de Pareto, lejos de oponerse a la teoría girardiana, contribuye a perfeccionarla con apéndices muy útiles de cara a una correcta comprensión del origen y naturaleza de las ideologías políticas modernas de la causalidad diabólica. A la acción principal, determinante, esencial y anterior de A sobre B y de A sobre C, se le añade, eventualmente y a posteriori, una posible acción de C sobre B y de B sobre C.

Sin embargo, no puede excluirse que C, es decir las teorías, ejerza una cierta influencia sobre B. A fuerza de convencerse de sus ideas, los hombres acaban por actuar también en función de las racionalizaciones; a fuerza de practicar un rito, acaban por reforzar las ideas mismas por las cuales comenzaron a explicar sus actos, de tal suerte que hay también una acción de B, en la medida en que B es un acto ritual, sobre C, es decir la doctrina. La acción de B sobre C, es en el fondo la acción a la cual se alude en la fórmula: “Tomad el agua bendita y acabaréis por creer”, fórmula que es una versión simplificada o no lógico-experimental de la influencia del rito sobre la creencia¹⁰⁷¹.

En realidad, tal y como sucede para Girard, son los actos rituales B los que preceden, por lo general, a las creencias míticas o teorías justificadoras C. Todo lo más, estas últimas pudieran, por su capacidad legitimadora, reforzar unos actos rituales que son los que, en origen, han originado dichas creencias teóricas.

La proposición formulada a menudo: “Este pueblo actúa así porque cree esto”, es válida en muy raras ocasiones; casi siempre es errónea. La proposición inversa: “El pueblo cree esto porque actúa de este modo”, encierra por lo general una mayor proporción de verdad; pero su dependencia consiste en que son dos ramas de un mismo árbol¹⁰⁷².

En cualquier caso, pese a la posible complejidad del modelo paretiano en relación con el girardiano, la secuencia sentimientos->actos->teorías, que también puede declinarse en clave girardiana como deseos->ritos->mitos, representa el guión original y principal del núcleo mínimo pareto-girardiano. El interés de la sociología de Pareto reside en el desarrollo y trabajo de su teoría formal sobre este núcleo mínimo. Aron subraya que la sociología de

¹⁰⁷⁰ *Idem.*

¹⁰⁷¹ *Idem.*

¹⁰⁷² *Idem.*

Pareto podía, “a partir de este análisis simple y fundamental, ‘seguir dos caminos’. El que siguió Pareto podría denominarse, tal y como se reflejó anteriormente, como “vía inductiva” y consiste en estudiar las expresiones y manifestaciones históricas de las doctrinas que pueden subsumirse en su teoría formal, y las razones que se han expuesto para esquivar la naturaleza de la acción humana paretiana, es decir, para envolverla en una presunción de racionalidad. La segunda vía, la deductiva, es la que sigue Aron en su comentario de la teoría sociológica paretiana y consiste en intentar aproximarse todo lo posible a ese estado psíquico que Pareto se niega a definir y que, en su eventual modalidad girardiana, se sintetizaría en el mimetismo del deseo.

Este método consiste en orientarse inmediatamente, si no hacia el estado psíquico, por lo menos hacia una realidad cercana a este estado psíquico, y en establecer una clasificación de los residuos que son las manifestaciones de los sentimientos y las causas principales de las acciones no lógicas. Se trata por tanto de averiguar lo que podemos conocer de A a sabiendas de que el estado psíquico o los sentimientos no están dados de modo directo. Dado que no conocemos directamente más que las expresiones, los actos o las conductas del culto, ¿cómo podemos remontarnos de las expresiones a las causas de éstas, de las teorías o los actos a los sentimientos y a los estados de espíritu que los determinan?¹⁰⁷³

Trataremos por consiguiente de aproximarnos a ese estado psíquico A para analizar los contornos y la superficie exterior con la que se presenta. Si su fisionomía refleja el eco del mimetismo humano en algunas de sus manifestaciones, y muy particularmente, del mimetismo que se manifiesta en la causalidad diabólica, podremos considerar muy seriamente la capacidad del modelo paretiano como intérprete autorizado de una hipotética teoría de las ideologías políticas según el paradigma mimético, más allá de Girard.

Ahora bien, esta voluntad de acercamiento al estado psíquico A, incognoscible por definición (según la prudente metodología y rigurosa epistemología paretiana), sólo nos permitirá detectar aquellas expresiones o manifestaciones más cercanas a dicho estado, pero no el estado en sí. La vía inductiva paretiana le permitió elaborar dos conceptos formales que, si bien no deben entenderse como relativos a manifestaciones concretas, sí son de gran utilidad para delimitar los atributos más frecuentes con que se presentan, con carácter general, las expresiones del estado psíquico A. Al estudiar inductivamente muchas de las modalidades

¹⁰⁷³ *Ibid*, p.346.

de las creencias religiosas, mitos, prácticas de magia o brujería, extrañas conductas, todas ellas en principio expresiones del estado psíquico A, Pareto distingue la persistencia de lo que Aron llama “razones oscuras” que justifican dichos actos humanos. Pero en el seno de estas razones oscuras puede distinguirse a su vez una parte constante y otra variable.

La parte constante es la propensión de los hombres a establecer relaciones entre las cosas, los números, los lugares y los significados felices o desgraciados, a conceder a ciertos hechos un valor de símbolo o de indicador. El elemento variable es la razón que los hombres aducen en cada circunstancia para justificar esas relaciones. En nuestro tiempo, gracias a los progresos de la racionalidad occidental, no se suele pretender explicarlo todo; pero en general, en la mayoría de las sociedades hallamos razones que justifican una actividad de asociación. Esta actividad es el elemento constante del fenómeno, y la teoría explicativa es el elemento variable¹⁰⁷⁴.

Consideraremos como hipótesis que esa parte constante delimita el núcleo esencial e invariable de la tendencia característica de la psique humana, determinada por el mimetismo, a buscar una “causa” social de las condiciones sociales o políticas. Esto es, consideraremos la posibilidad de que esa parte constante se refiera a lo que Girard definió, en dos ocasiones, en *El Chivo expiatorio* como “las causas significativas en el plano de las relaciones sociales que son también las causas susceptibles de intervención correctiva, dicho de otro modo las víctimas”. En cuanto a la parte variable, entenderemos que las ideologías políticas pudieran representar una de sus expresiones, como también lo fueron en su día los mitos, las creencias religiosas arcaicas, los ritos, etc.

Pareto llamará, con carácter general, residuos a la parte constante¹⁰⁷⁵ y derivaciones a

¹⁰⁷⁴ *Ibid*, p.347.

¹⁰⁷⁵ Aron aporta algunas importantes matizaciones al concepto paretiano de residuo: “Primero: los residuos no son los sentimientos o el estado psíquico A. Son los intermediarios entre el sentimiento que no conocemos directamente, o quizá ni siquiera indirectamente, y las expresiones o los actos [...]. Segundo: estos residuos están relacionados con los instintos del hombre, pero no los incluyen a todos, pues el método seguido sólo permite descubrir aquellos instintos que originan razonamientos.[...] Por lo tanto, fuera de los residuos, quedan aún apetitos, gustos y disposiciones” (*Ibid*, p.348). Al igual que para Girard, no existe únicamente el deseo, sino además otras necesidades, gustos, tendencias o apetitos. Ahora bien, determinadas tendencias (como es el caso del deseo mimético, o de su expresión en forma de envidia) tienden al encubrimiento en forma de “razonamientos legitimadores”. De ahí que Pareto destaque la importancia de ciertos instintos o tendencias en relación con otros: “En la medida en que un individuo tiene apetito por cierta cosa y lo satisface sin discusiones, sin controversias y sin explicaciones, no tiene sentido plantear interrogantes acerca de los residuos” (*Ibid*, p.349). Los afectos más propiamente humanos son así los más encubiertos por teorías justificadoras Y suele coincidir que estos afectos se definan, como en el caso del deseo mimético, por su variabilidad cultural, a diferencia de la fijeza de los instintos animales inferiores. “En general, estos tres términos se aplican a la conducta humana en la medida en que ésta es una búsqueda de ciertos bienes y de ciertas satisfacciones más o menos definidas. Estos apetitos, gustos y disposiciones son comparables a los instintos animales, con la salvedad de que en los hombres

la parte variable. “Estas dos ideas de residuo y de derivación -advierte Aron-, deducidas así por vía analítica, son los dos conceptos fundamentales que constituyen el armazón de la primera parte del *Tratado de sociología general*”¹⁰⁷⁶ de Pareto.

Los residuos son, de este modo, conceptos elaborados teóricamente y que, por tanto, no pueden expresar realidades sensibles concretas que la experiencia podría señalar aisladamente. Además, dicha elaboración teórica del concepto de residuo responde a una necesidad metodológica que coincide con el interés del sociólogo. Los residuos son conceptos elaborados en el laboratorio sociológico para describir específicamente la vertiente social de la acción humana.

No es posible ver o aprehender residuos como se ve una mesa, o incluso como se experimentan sentimientos. Por lo demás, Pareto se muestra muy concreto en estos puntos: “Es necesario no confundir los residuos (a) con los sentimientos ni con los instintos a los que corresponden. Los residuos (a) son la manifestación de estos sentimientos y de estos instintos, del mismo modo que la elevación del mercurio, en el tubo de un termómetro, es la manifestación de un aumento de temperatura[...]” (*Tratado de sociología general*, & 875). Señalemos finalmente, como aspecto fundamental para una comprensión exacta de este pensamiento, que los residuos son conceptos analíticos para uso del sociólogo y no del psicólogo. Pareto afirma que el estudio de los propios sentimientos corresponde al psicólogo y no al sociólogo. Ciertamente, los residuos corresponden a algo que está en la naturaleza de la conducta humana, pero ese algo se define mediante un concepto analítico que sido forjado con el fin de comprender el funcionamiento de la sociedad¹⁰⁷⁷.

De este modo, “la teoría de los residuos desemboca en una clasificación que se presenta como una especie de análisis teórico de la naturaleza humana para uso de los sociólogos”¹⁰⁷⁸. Así pues, puede entenderse que la sociología de Pareto, carente de cualquier premisa teórica en el ámbito psicológico, puede, sin embargo, prolongar a la psicología mimética girardiana. En efecto, el concepto de residuo puede asimilarse a una expresión de esa misma manifestación social que, por naturaleza y definición, acompaña al deseo

el desarrollo de la civilización los transforma, elabora y diversifica al extremo de que no siempre están adaptados, como parece ser el caso de la mayoría de las formas de conducta animal llamadas instintivas” (*Ibid*, pp.348 - 349). De este modo, Pareto, en la versión ofrecida por Aron, insinúa de una forma un tanto velada cierta proximidad con la idea del deseo mimético (o por lo menos compatibilidad con él) puesto que tampoco el deseo es, de acuerdo con la antropología mimética, fijo como los instintos animales sino que cambia, se adapta, y por tanto exige una variabilidad que el mimetismo puede explicar.

¹⁰⁷⁶ *Ibid*, p.347.

¹⁰⁷⁷ *Ibid*, p.350.

¹⁰⁷⁸ *Ibid*, p.351.

mimético. Pero el eventual encaje sintético de la compleja sociología paretiana con el planteamiento unitario antropológico-social del paradigma mimético requiere de un análisis más pormenorizado de las clases de residuos paretianos:

Pareto distingue ante todo seis clases de residuos, luego divide cada clase en varios géneros, y finalmente divide a su vez en especies algunos de estos géneros. La distinción más importante es sin duda la que se refiere a las seis clases, con significados y alcances múltiples. Esta seis clases son las siguientes:

- La primera es “el instinto de las combinaciones”.
- La segunda, “la persistencia de los conglomerados”.
- La tercera, “la necesidad de manifestar sentimientos mediante actos externos”.
- La cuarta, “los residuos en relación con la sociabilidad”.
- La quinta se denomina “integridad del individuo y de sus dependencias”..
- La sexta, “los residuos sexuales”¹⁰⁷⁹.

Sin embargo, Aron matiza: “Las más importantes son con mucho las dos primeras, que actuarán solas o casi solas en la segunda parte del *Tratado*, cuando se trate de componer una síntesis”¹⁰⁸⁰. Elaboraremos, así pues, a partir de ellas un síntesis conforme con el paradigma mimético para evaluar las posibles correspondencias o divergencias. Comenzando por el “instinto de las combinaciones”:

El instinto de las combinaciones, en el sentido más general del término, es la tendencia a establecer relaciones entre las ideas y las cosas, a extraer las consecuencias de un principio ya formulado, a razonar bien o mal. Porque hay un instinto de las combinaciones el hombre es hombre; por él hay acciones, expresiones, teorías, justificaciones, y subsidiariamente existe el *Tratado de sociología general*, que es manifiestamente una consecuencia, no inevitable, pero comprobada, del instinto de las combinaciones. El instinto de las combinaciones comporta, como uno de sus géneros, “la necesidad de desarrollos lógicos”. Por tanto, este instinto está a la base del progreso intelectual de la humanidad, del desarrollo de la inteligencia y la civilización. Las sociedades más brillantes, que no son necesariamente las más morales, son aquellas en las que abundan los residuos de la primera clase¹⁰⁸¹.

Es interesante observar que, en su valoración de este residuo, la posición de Aron se muestra ambivalente. Por un lado, este residuo parece ser la expresión de una tendencia irracional a establecer “relaciones” entre cosas, tal y como sucede en la mentalidad primitiva

¹⁰⁷⁹ *Idem.*

¹⁰⁸⁰ *Idem.*

descrita por Lévy-Bruhl. Por eso dice más adelante que “la mayoría de las operaciones mágicas implican combinaciones de este tipo”¹⁰⁸². Por otro lado, esta misma tendencia es la base antropológica del progreso de la civilización en la medida en que favorece el desarrollo del pensamiento lógico. Esta aparente paradoja se ilumina felizmente, a nuestro entender, gracias a la reflexión einsteiniana sobre el origen psicosocial remoto de la causalidad científica moderna. Son las dos caras de una misma moneda. No debe extrañar que Aron advierta, en su interpretación de Pareto, que “porque hay un instinto de las combinaciones el hombre es hombre”.

En efecto, el hombre ha sido capaz de establecer relaciones entre las cosas (esto es, causas naturales) por un largo proceso de aprendizaje suministrado por su propensión a establecer relaciones entre los desórdenes sociales y las causas maléficas. Como recuerda Girard, “no porque los hombres hayan inventado la ciencia han dejado de perseguir a las brujas, sino que han inventado la ciencia porque han dejado de perseguirlas” (CHE:265). En el fondo, para que estas dos caras de la propensión humana por el “instinto de las combinaciones” hallen la unidad es necesario entender el papel de la Revelación evangélica tal y como Girard lo expone. Es esta Revelación la que ha permitido, sin desmontar la naturaleza de ese “instinto”, orientarlo en un sentido radicalmente diferente. Permitiendo el tránsito de una causalidad diabólico-benéfica o mágico-perseguidora a una causalidad científico-natural.

Ahora bien, ¿en qué medida puede este instinto de las combinaciones, manifestación originaria de la tendencia psicosocial de la antropología mimética hacia la causalidad diabólica, trasladarse al espacio político y ayudar a entender la premisa en la que se basan las ideologías políticas? Dice Aron que “son inmediatamente evidentes las consecuencias políticas determinadas por la frecuencia variable de los residuos de la primera clase”¹⁰⁸³. Esto quiere decir que el instinto de las combinaciones se manifiesta de forma privilegiada en el espacio político. Debe entenderse que los residuos de primera clase se expresan como necesidad natural por buscar las causas de las situaciones o circunstancias políticas. Una primera modalidad sería, en línea con la reflexión del párrafo anterior, la causalidad diabólica

¹⁰⁸¹ *Idem.*

¹⁰⁸² *Idem.*

¹⁰⁸³ *Ibid*, p.352.

que culmina en el mecanismo del chivo expiatorio. Causalidad diabólica que culminará asimismo en una causalidad mágico-benéfica. Las dos causalidades encuentran su eventual expresión política en la institución de la realeza sagrada por la lógica sociogenética del paradigma mimético. La otra modalidad sería el resultado de la desacralización cristiana, y se expresaría coherentemente como causalidad social desacralizadora, esto es, científico-natural. Ahora bien, la característica principal de las ideologías consiste en el encubrimiento de una causalidad social de ascendencia diabólico-mítica (el mecanismo del chivo expiatorio) en el envoltorio de una “ciencia social” (como por ejemplo, la falsa biología del nacionalsocialismo o la falsa sociología del marxismo). En estos dos ejemplos, observamos la estricta correspondencia con el paradigma paretiano enriquecido (esta vez) por Girard. De este modo, las ideologías políticas manifestarían el último giro del “instinto de las combinaciones”, el giro satánico, caracterizado por esta inversión de la Revelación cristiana, que pretende capitalizar no sólo la legitimidad moral de la víctima sino también la legitimidad de la nueva causalidad científica desacralizadora, resucitando al mismo tiempo la lógica perseguidora que se manifiesta en el mecanismo del chivo expiatorio. Los nuevos ropajes “cristiano-científicos” de las ideologías políticas modernas son los que permiten afirmar que éstas encajan en lo que llama Girard en *Veo a Satán* un “ultracristianismo anticristano” (VEOS:232-234).

Este primer residuo parece el más directamente orientado a ofrecer una justificación teórica de la permanencia y variabilidad del núcleo de la causalidad diabólica. Pero Pareto señala otros residuos que sirven también para fundamentar una naturaleza mimético-social del hombre.

El residuo que llama “persistencia de los agregados” sirve para entender la necesidad de cohesión social que expresa el mimetismo¹⁰⁸⁴. El residuo denominado “necesidad de manifestar sentimientos por actos externos” se vincula directamente con la propensión a la actividad ritual que expresa el mismo mimetismo en su carácter comunitario¹⁰⁸⁵. Además de

¹⁰⁸⁴ Es la tendencia humana a mantener las combinaciones que han sido formadas, a rechazar los cambios y a aceptar definitivamente los imperativos: “Una vez que el agregado ha sido constituido, se pone en marcha un cierto instinto que se opone con fuerza variable a la separación de los elementos que han quedado unidos de este modo; (...) grosso modo, este instinto admite una comparación con la inercia mecánica...”. *Ibid*, pp.352-353. (W. Pareto, *Tratado de sociología general*, && 991 y 992).

¹⁰⁸⁵ “El elemento común (a) o residuo es la necesidad más o menos profunda de manifestar los propios sentimientos. Pareto no indica más que dos géneros de esta tercera clase: uno de ellos es simplemente la necesidad de actuar que se manifiesta mediante combinaciones, y el otro la exaltación religiosa. No hay dificultad alguna en imaginar, a lo largo de todas las sociedades antiguas o modernas, las innumerables

ellos, existen otros residuos vinculados estrechamente con un tipo de sociabilidad muy cercana a la antropología mimética, los “residuos en relación con la sociabilidad”. Estos residuos expresan una muy variada pluralidad de manifestaciones. Pueden expresar la uniformidad gregaria en un tipo de actitudes perseguidoras¹⁰⁸⁶, aunque también el humanitarismo de raíz cristiana o la legitimidad moral de la víctima según Girard (criticado, por cierto, de forma inmisericorde por Pareto)¹⁰⁸⁷. También pueden expresar la jerarquía o la estratificación social que permite moderar los embates rivalitarios y amenazantes del mimetismo mediante la mediación externa¹⁰⁸⁸. De hecho, Pareto se detiene en un último género de este residuo, que vincula directamente a una disciplina de los deseos con utilidad social.¹⁰⁸⁹ Por este motivo, afirma Aron que “la mayoría de estos géneros de residuos de la cuarta clase, excluidas las formas extremas de la compasión y el ascetismo, cumplen en general una función social conservadora”¹⁰⁹⁰. El residuo de quinta clase es definido como “la “integridad del individuo y de sus dependencias”. Señala Aron que “son la contrapartida, en el orden no-lógico, de lo que es el interés en la esfera de lo lógico”¹⁰⁹¹ y desarrolla en su interior algunos sentimientos de carácter igualitarista claramente emparentados con una voluntad

circunstancias en que esta necesidad de manifestar los sentimientos se exterioriza libremente. En nuestra época, los espectáculos deportivos y las manifestaciones políticas ofrecen ocasiones favorables”. *Ibid*, p.353.

¹⁰⁸⁶ El segundo género de este residuo mencionado por Pareto es la “necesidad de uniformidad”. “Esta necesidad es sin duda una de las más difundidas e intensas en los seres humanos. Cada uno de nosotros tiende a pensar que su propio modo de vivir es el adecuado. Ninguna sociedad puede existir si no impone a sus miembros ciertos modos de pensar, de creer y de actuar. Pero como toda sociedad establece la obligación de vivir de un cierto modo, todas tienen también tendencias a perseguir a los heréticos. La necesidad de uniformidad es el residuo a partir del cual se desarrollan las persecuciones de los disidentes, tan frecuentes en el curso de la historia”. *Ibid*, p.355.

¹⁰⁸⁷ “El tercer género se caracteriza por los fenómenos de ‘compasión y crueldad’. [...] El humanitarismo exagerado es uno de sus blancos favoritos. Pareto justifica su crítica afirmando que a menudo estos abusos de la sensibilidad y la compasión son la antesala del exterminio [...] Es evidente que Pareto no hace una apología de la brutalidad, y que, por el contrario, procura demostrar que ambas actitudes extremas, humanitarismo o crueldad, constituyen una amenaza para el equilibrio social”. *Ibid*, p. 356.

¹⁰⁸⁸ “El género siguiente, el número cinco, es el de los sentimientos vinculados con la jerarquía, es decir la deferencia del inferior para con el superior, y la benevolencia y la protección, unidas al dominio y el orgullo, del superior con respecto al inferior; en suma, los sentimientos que experimentan unos respecto a otros los miembros de una colectividad situados en distintos niveles de la jerarquía.[...] La jerarquía se transforma, pero en todo caso persiste siempre en las sociedades que aparentemente proclaman la igualdad de los individuos”. *Ibid*, p.357.

¹⁰⁸⁹ “El último género, sobre el cual Pareto insiste mucho, está formado por el conjunto de los fenómenos de ‘ascetismo’.[...] Es inevitable que los individuos se vean obligados a refrenar muchos de sus deseos porque no pueden dar cumplimiento a todos.[...] Los sentimientos que dictan una disciplina de los deseos, tal como la inclinación a la devoción o el sacrificio, son socialmente útiles. Pero cuando estos sentimientos se desarrollan exageradamente, desembocan en el ascetismo, que no es útil para nadie, y que a los ojos del sociólogo aparece como una ampliación patológica de la disciplina de los deseos”(*Ibid*, p.358). Parece claro que este “control de los deseos” se puede vincular a las prohibiciones nacidas tras el orden sagrado para prevenir los conflictos miméticos, aunque pueda adquirir también esta dimensión patológica.

¹⁰⁹⁰ *Ibid*, p.358.

¹⁰⁹¹ *Ibid*, p.359.

mimética con carácter de rivalidad¹⁰⁹², aunque disfrazados por una pátina de racionalidad¹⁰⁹³. También pueden incluir una voluntad perseguidora relacionada con el empeño por proteger un orden social de origen sagrado¹⁰⁹⁴. De este modo, no debe sorprender que Pareto asocie, al igual que Girard, estos residuos derivados del estado psíquico con las manifestaciones religiosas, sociales y políticas que comparten una misma voluntad de cohesión social.

Cuando en la segunda parte del libro, Pareto pasa a considerar los sentimientos o residuos que varían simultáneamente en el curso de la historia, reúne a menudo los residuos de la segunda y de la cuarta clase: los sentimientos propios del conservadurismo religioso y los del conservadurismo social. La persistencia de los agregados religiosos determina que las religiones perduren; y los sentimientos vinculados con la jerarquía determinan la permanencia de las estructuras sociales¹⁰⁹⁵.

En todo caso, este análisis estructural y formal de residuos tan plurales y aparentemente diversos en sus respectivas manifestaciones sociales no está en absoluto reñido con la clara intención paretiana de dotar de unidad y fijeza a todos ellos en referencia a una única naturaleza humana, entendida como esencia universal que permanece inalterada pese a las ponderaciones o acentos de unos u otros residuos en función del grado de evolución histórica de las sociedades¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹² En efecto, lo que otorga coherencia a este igualitarismo envidioso en relación con el sentimiento jerárquico anteriormente mencionado es el deseo mimético que se desdobra en las dos mediaciones, interna y externa, envidia o jerarquía, como se puede deducir de este análisis de Aron: “El segundo género, ‘el sentimiento de igualdad en los inferiores’ es fácilmente comprensible, porque este sentimiento impulsa a los inferiores a reivindicar la igualdad con los superiores. Es la contrapartida de los sentimientos vinculados con la jerarquía, que imponían la aceptación de la desigualdad, y un residuo cuya expresión es una reivindicación general de igualdad. Pero ‘este sentimiento es también a menudo una defensa de la integridad del individuo que pertenece a una clase inferior, y un modo de elevarlo a una clase superior.[...]’ (& 1220)” (*Ibid*, p.359). Aron apunta en una nota al pie una reflexión añadida sobre este punto: “El estudiar este género de residuos, Pareto realiza un análisis implacable e interesante de las reivindicaciones igualitarias, cuya hipocresía procura desenmascarar. Gustosamente habría dicho, como Orwell en *Granja de animales* que todos los igualitaristas suscriben esta fórmula: ‘Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros’. Y así, Pareto escribe: ‘Los reclamos de igualdad ocultan casi siempre reclamos de privilegios’ (&1222)” (*Ibid*, p.359).

¹⁰⁹³ “Dicho en otras palabras, cuando el individuo se afirma egoístamente a sí mismo a partir de residuos y de sentimientos, está actuando de manera no-lógica, y cuando se esfuerza por adquirir riqueza y poder lo está haciendo de manera lógica”. *Ibid*, p.359.

¹⁰⁹⁴ “Los fenómenos en que Pareto piensa son los que podrían ser denominados, en general, ritos de purificación, que son comunes en las religiones, pero que pueden existir en otros ámbitos.[...] La idea de la mácula aparece en todas las religiones.[...] El primer género es el de los ‘sentimientos que contrastan con las alteraciones del equilibrio social’. Son los sentimientos que impulsan a los individuos a castigar a quien ha cometido un acto contrario a los imperativos de la sociedad y a su concepción de lo justo y lo injusto.[...]. [...] los residuos de la integridad del individuo se manifiestan en el deseo de sanciones mediante la indignación y la persecución”. *Ibid*, p.360.

¹⁰⁹⁵ *Ibid*, p.358.

¹⁰⁹⁶ “Es raro que una determinada conducta humana pueda explicarse por un solo residuo. La clasificación misma no pretende ser definitiva, sino que se limita a sugerir simplemente las tendencias fundamentales de las formas de conducta humanas, y al mismo tiempo las de los sentimientos humanos. En tanto que tal, tiene una

La clasificación de los residuos y las derivaciones es una doctrina de la naturaleza humana tal como ésta se manifiesta en la vida social. Las diferentes clases de residuos corresponden a los conjuntos de sentimientos que actúan en todas las sociedades y en el curso de la historia. Para Pareto, las clases de residuos varían poco. Dicho de otro modo, el hombre, definido así, no cambia fundamentalmente. La afirmación de que el hombre no cambia en profundidad se confunde con la tesis de la constancia aproximada de las clases de residuos.

Según Aron, “aquí está el origen del pesimismo de este autor”¹⁰⁹⁷. Pesimismo que concuerda con el paradigma girardiano que, si bien no excluye la dimensión pacificadora y socializadora del mimetismo, subraya especialmente en sus desarrollos teóricos el potencial disolvente y conflictivo que encierra. Lo más importante que el enfoque paretiano puede aportar a la antropología mimética (y que, en cierto modo, puede aparecer sugerida en ella sin alcanzar materialización expresiva), es la imbricación entre esta estructura antropológica unitaria previa, de carácter afectivo, que ambas perspectivas comparten, y su revestimiento “racional” (esto es, las “razones” que emergen de los sentimientos y que cumplen el propósito de manifestarlos exteriormente, justificarlos y obtener la satisfacción social a las reivindicaciones que pretenden alcanzar). Por tanto, no es sólo que Pareto muestre que “hay un orden interno en la naturaleza humana, y que se puede descubrir una especie de lógica en las formas no lógico-experimentales de conducta de los hombres que viven en sociedad”¹⁰⁹⁸, sino también que las formas lógico-experimentales pueden servir de pretexto para el encubrimiento de las formas no lógico-experimentales que definen la acción humana en sociedad. Y es esta última modalidad de enmarañamiento afectivo-racional el que puede servir de modelo para la declinación del paradigma mimético de cara a una interpretación teórica de las ideologías políticas modernas.

Aunque las clases de residuos varíen poco según Pareto¹⁰⁹⁹, sí se produce una “lenta progresión en el pensamiento lógico-experimental y en las oscilaciones en la importancia

significación importante, pues demuestra que los comportamientos humanos están estructurados, y que las motivaciones de las formas de conducta no son anárquicas”. *Ibid*, p.360.

¹⁰⁹⁷ “Si la izquierda es definida por la idea de progreso y por la convicción de que es posible transformar la naturaleza humana, Pareto es ciertamente de derechas”. *Ibid*, p. 361.

¹⁰⁹⁸ *Ibid*, p.360.

¹⁰⁹⁹ “En el curso de los siglos que podemos observar directamente, o de los testimonios históricos, las seis clases de residuos son manifestas con una importancia que no varía de modo decisivo”. *Ibid*, p.369.

relativa de la diferentes clases de residuos”¹¹⁰⁰. En este sentido, y aunque Pareto no atribuya este progresivo afianzamiento del pensamiento científico a la Revelación cristiana, parece evidente que el guión narrativo coincide en gran medida con un René Girard, que acostumbra a destacar este mismo afianzamiento del discurso lógico-científico como consecuencia de la desacralización cristiana. De hecho, Pareto formula, en abstracto, la posibilidad teórica de dos “tipos extremos” de sociedades en función de este eje de progresión del discurso científico:

1º Una sociedad en la que intervengan exclusivamente los sentimientos, sin razonamientos de ningún género. Es muy probable que las sociedades de animales se aproxime mucho a este género. 2º Una sociedad en la que intervengan exclusivamente los razonamientos lógico-experimentales¹¹⁰¹.

Se trata, por supuesto, de posibilidades teóricas, y no de un síntoma de optimismo progresista que en ningún caso podría aceptar el desengaño característico de la perspectiva antropológica paretiana¹¹⁰². Lo interesante es que, para Pareto, la situación real de la sociedad humana se encuentra siempre “en un estado intermedio entre los dos tipos indicados”¹¹⁰³. Y esta situación intermedia se caracteriza, de hecho, por ese enmarañamiento entre lo afectivo-irracional-sentimental y lo lógico-experimental:

Su forma está determinada no sólo por circunstancias externas, sino también por los sentimientos, los intereses, los razonamientos lógico-experimentales, cuyo fin es la satisfacción de esos sentimientos e intereses, e igualmente, aunque de manera subordinada, por las derivaciones que expresan, y justifican a

¹¹⁰⁰ *Ibid*, p.369.

¹¹⁰¹ *Ibid*, p.369. (&2141).

¹¹⁰² “Pareto piensa que es imposible concebir una sociedad compuesta exclusivamente por formas de conducta lógico-experimentales porque el pensamiento lógico-experimental es incapaz de determinar los fines últimos de la sociedad” (*Ibid*, p.370). “Hay una diferencia fundamental entre la concepción de Pareto y la concepción de Comte. A pesar de ciertos retrasos parciales, para Comte la evolución humana estaba progresando del fetichismo al positivismo, pasando por la teología y la metafísica, mientras que para Pareto estos cuatro modos de pensamiento se encuentran de manera muy normal en todas las épocas en mayor o menor grado.[...] La ley de los tres estados sería válida si nuestros contemporáneos pensarán en su totalidad de manera lógico-experimental, pero no es éste el caso. El método lógico-experimental no representa más que un sector extremadamente estrecho del pensamiento de los hombres de hoy. Y ni siquiera es concebible que pueda englobar a todo el pensamiento de los individuos o las sociedades.[...] Lo único que puede decirse es que se está dando una ampliación muy lenta del sector cubierto por el pensamiento lógico -experimental, de la que da testimonio el desarrollo de las ciencias de la naturaleza. El hombre actual concede al pensamiento lógico-experimental un lugar más amplio que los hombres de los siglos anteriores. Pero, por una parte, este progreso no está consolidado definitivamente, y por otra no es posible, ni siquiera con la imaginación, ampliarlo indefinidamente. Una sociedad que estuviese totalmente sometida al pensamiento lógico-experimental sería de hecho inconcebible. En efecto, el pensamiento lógico-experimental se define por la concordancia entre las relaciones pensadas y las relaciones objetivas, pero no comporta la determinación de los fines. Ahora bien, los hombres no pueden vivir ni actuar sin fijarse unos objetivos que vienen impuestos por actividades extrañas a la ciencia.[...] Pero por su naturaleza misma, no es posible que el razonamiento sea siempre la fuerza que mueva la conducta humana” (*Ibid*, p.365 -366).

veces, los sentimientos y los intereses, y que en ciertos casos sirven como medios de propaganda¹¹⁰⁴.

La derivación de este marco general en el espacio ideológico-político debería considerar, por consiguiente, la posibilidad de una incrustación de la causalidad diabólica en el espacio de la ciencia social. Se trataría de la misma causalidad mítico-religiosa pero barnizada como causalidad científico-social. Pareto detecta este “engaño de la razón” pues es imposible una resolución lógico-experimental para el problema de la convivencia social “porque los fines de la conducta no están determinados nunca de manera lógico-experimental”¹¹⁰⁵. Solamente se puede considerar el problema de la convivencia social desde la propia dinámica de los actores involucrados en la problemática de la convivencia social y éstos operan de acuerdo con una “lógica” ajena a la “cientificidad” del observador científico-social. De ahí que la presunta problemática estudiada por dicho observador a partir de la exterioridad “lógico-experimental” no se corresponda con la verdadera problemática social interna de sujetos sometidos a una afectividad que Pareto llamaría afectivo-sentimental y Girard denominaría mimético-conflictiva. Así pues, Pareto denuncia que el enfoque lógico-experimental de la problemática social característico de las nuevas ciencias sociales “se ha convertido simplemente en una derivación con la cual se recubren ciertos sentimientos, que son los únicos, por tanto, que deben atraer nuestra atención”¹¹⁰⁶.

La crítica paretiana a las ideologías políticas de pretensiones “científicas” es interpretada por Raymond Aron en términos muy cercanos a los utilizados por el anteriormente mencionado Jacques Ellul al referirse a la “ilusión política” que distingue a la mentalidad moderna. Hay que considerar que esta mentalidad reproduzca, a su manera, aquellos rasgos principales que definen la mentalidad primitiva y su idea definitoria de causalidad mágico-social. Ente sentido, según Aron, uno de los tipos de acciones no-lógicas que se pueden deducir del marco teórico paretiano es el tipo general de las formas de conducta que no implican coincidencia entre la serie subjetiva (pues los fines vienen dados por algo distinto al razonamiento, a saber, los sentimientos) y la serie objetiva (gobernada por una causalidad lógico-experimental). Entre ellas encontramos ciertas formas de conducta, como las simbólicas, rituales o de los cultos religiosos, que no son lógico-experimentales pero

¹¹⁰³ *Idem.*

¹¹⁰⁴ *Ibid*, p.369-370. (W. Pareto, *Tratado de sociología general*, & 2146).

¹¹⁰⁵ *Ibid*, p.372.

¹¹⁰⁶ *Ibid*, p.372. (W. Pareto, *Tratado de sociología general*, &2137).

que pretenden ampararse en una causalidad mágico-sagrada. Pero otra variante de este molde general sería, según la interpretación aroniana de Pareto, “la que se refiere a las formas de conducta política orientadas hacia fines ideales y de hecho regidas por ilusiones”¹¹⁰⁷. Aron subraya que esta modalidad justifica las distintas teorías sobre la “mitología política” moderna¹¹⁰⁸ pues una conducta de este tipo “merece llevar el nombre de conducta por ilusión”¹¹⁰⁹. “Se propone un fin a los hombres que actúan, y de las formas de conducta resulta un cambio social, pero el resultado real no coincide con el fin que pretendían lograr los actores”¹¹¹⁰. Todas las ideologías políticas modernas beben de esta “ilusión política”, que no es otra cosa que la transformación del residuo permanente incrustado en la naturaleza humana de la causalidad mágica (diabólica o benéfica, según los casos) transformado, como consecuencia de la progresiva imposición de la causalidad científica (a resultas de la desacralización operada por la Revelación Cristiana, añadiría Girard), en causalidad científico-social. Aron estima que es fundamental para el éxito renovado de esta “ilusión política” que los mismos gobernantes se sientan investidos de la tarea “sagrada” que supone esta causalidad mágico-política. Al igual que los reyes sagrados terminaban por creer en su función divina, los jefes políticos inventados por las ideologías políticas modernas creen a pies juntillas en la causalidad característica de la ilusión política.

En este punto del análisis, Pareto, al que parafraseo con cierta libertad, agrega que la mayoría de los jefes políticos son de hecho no-lógicos y víctimas ellos mismos de las ilusiones que procuran difundir. Y es muy normal que así ocurra, pues es difícil fingir sentimientos o difundir convicciones que no se comparten. Los jefes de Estado más persuasivos creen en su vocación y en su capacidad para transformar el mundo. Por lo menos hasta cierto punto, los conductores de pueblos deben ser prisioneros de las ilusiones que los gobernados necesitan¹¹¹¹.

Así, el paralelismo con los ritos sacrificiales parece saltar a la vista:

La acción no está vinculada lógicamente con el resultado que producirá, pero el actor imagina erróneamente que los medios que utiliza pueden provocar el objetivo anhelado. A este género pertenece la conducta de los pueblos que, cuando desean que llueva, realizan sacrificios a los dioses y están convencidos de que sus plegarias tienen efectos sobre la lluvia caída. En este caso, existe

¹¹⁰⁷ *Ibid*, p.367.

¹¹⁰⁸ “Aquí interviene la teoría de los mitos, tomada de Georges Sorel”. *Ibid*, p.367.

¹¹⁰⁹ *Idem*.

¹¹¹⁰ *Idem*.

subjetivamente una relación medios-fines, aunque dicha relación carece de existencia objetiva¹¹¹².

Parece que, para Pareto, la única diferencia entre los actos rituales y las ilusiones políticas es que, en el caso de los actos rituales, no existe relación lógica en términos objetivos entre los medios y los fines (pese a que sí la tenga subjetivamente), mientras que en las acciones políticas de tipo sí -sí (plano subjetivo-plano objetivo), existe relación lógica tanto objetivamente como subjetivamente pero lo que sucede es que no coincide la realización objetiva con el deseo subjetivo¹¹¹³. Dicho de otro modo, de los actos rituales se puede decir que realizar un sacrificio a los dioses no produce ningún resultado, mientras que en las acciones políticas sí se producen resultados aunque distintos de los deseados subjetivamente. Ahora bien, de acuerdo con Girard, la diferencia entre unos actos y otros sería aún más tenue porque los actos rituales sí producen resultados objetivamente (a nivel psicológico colectivo y por tanto sociopolítico). Otra cosa es que no sean tan explícitos como las decisiones políticas de un espacio secularizado (como cuando un gobierno cualquiera decide aumentar los impuestos, por ejemplo). Por consiguiente, de acuerdo con Girard, no habría tanta diferencia entre actos rituales y políticos, y podría entenderse de hecho que los primeros ofrecen la base del desarrollo de los segundos, en la medida en que es la misma matriz de una causalidad social (mágica, en el caso de la mentalidad primitiva, “científica” -pero igualmente mitologizada- en el caso de la mentalidad ideológico-moderna) la que está operando ambos casos.

Cuando Guillaume Erner, tras negar que la sociología convencional pudiera explicar el antisemitismo, se preguntaba provocadoramente en su libro *Expliquer l'antisémitisme* si el antisemitismo podría explicar esa misma sociología, tal vez no podía imaginar que se pudiera encontrar en esta síntesis paretiano-girardiana (una sociología paretiana mejorada por la antropología de Girard, y una sociología girardiana perfeccionada por la metodología paretiana) la mejor aliada para una respuesta en sentido afirmativo. La judeofobia moderna es

¹¹¹¹ *Ibid*, p.368.

¹¹¹² *Ibid*, p. 334.

¹¹¹³ “El error implica la falta de coincidencia entre la realización objetiva y la realización subjetiva. A este tipo pertenecen igualmente todas las formas de conducta dictadas por ilusiones, sobre todo las de los políticos o los intelectuales. Cuando los idealistas imaginan que están creando una sociedad sin clases o sin explotación, o incluso una comunidad nacional homogénea, los resultados de sus acciones son muy distintos de sus ideologías, y no hay coincidencia entre las esperanzas alimentadas por los actores y las consecuencias de sus actos, pero tanto en el plano de la realidad como en el plano de la conciencia los medios han estado vinculados con los fines”. *Ibid*, pp.335-336.

un ejemplo paradigmático de causalidad diabólica revestida con el manto de la legitimidad científica aplicada a la esfera social. La sociología moderna no puede explicar esta judeofobia sino que es ella (la judeofobia) la que pueda explicar el modo de funcionamiento interno de la sociología.

Las ideologías políticas se alimentan de esa falsa sociología (en particular, el marxismo, con su idea de la explotación)¹¹¹⁴ alimentada gracias a una causalidad diabólica teñida de causalidad científica. Pareto denomina, como ya se apuntó, a estas teorías justificativas, derivaciones. Su papel en la construcción de una mitología política expresiva de esta luminiscencia religiosa “arcaico-cristiana” (esto es, satánica) es decisiva:

Las derivaciones son los elementos variables del conjunto constituido por la conducta humana y su acompañamiento verbal. En el lenguaje de Pareto, son el equivalente de lo que suele denominarse ideología o teoría justificativa. Son los diversos medios de carácter verbal que los individuos y los grupos adoptan para conferir una lógica aparente a lo que en realidad no la tiene, o no la tiene en la medida que los actores quisieran hacer creer¹¹¹⁵.

La importancia de la mitología política¹¹¹⁶ para entender la mentalidad moderna ha sido destacada por uno de sus estudiosos principales, Ernst Cassirer, en términos vehementes:

Cuando oímos hablar por vez primera de los mitos políticos, nos parecieron tan absurdos e incongruentes, fantásticos y ridículos, que no había apenas nada que pudiera inducirnos a tomarlos en serio. Ahora todos hemos podido ver claramente que éste fue un gran error. No debemos cometer otra vez el mismo error. Debíamos estudiar cuidadosamente el origen, la estructura, los métodos y la técnica de los mitos políticos. Tenemos que mirar al adversario cara a cara, para saber cómo

¹¹¹⁴ “Marx y Engels dieron al personaje creado por autores franceses, en Francia e inspirados en el burgués nacional, la dimensión de un producto de la historia mundial. Le otorgan el significado del último representante de una humanidad dividida en clases, el último enemigo de la humanidad, el último *odium generis humani*. De tal forma, la figura fue ampliada al infinito y transmitida al Este europeo añadida de una enorme carga no sólo histórica sino también metafísica. Ahí dio pábulo a la aversión rusa al carácter complicado, artificial e intelectualista de la civilización europea occidental, sentimiento que a su vez le inspiró nueva vida. En el suelo ruso se unieron todas las energías que habían creado la figura. Ambos, el ruso y el proletario, veían ahora al burgués como la encarnación de todo el mecanismo mortal que buscaba sojuzgar su manera de vivir”. H. Orestes (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001, p.72. La cita es del libro de Schmitt *La teoría política del mito*.

¹¹¹⁵ R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, op.cit., p.361.

¹¹¹⁶ “En el pensamiento y la imaginación míticos no encontramos confesiones individuales. El mito es una objetivación de la experiencia social del hombre, no de su experiencia individual”. E.Cassirer, *El mito del Estado*, op.cit., p.60. Como para Girard, el mito es la representación de una experiencia colectiva de carácter despersonalizador.

combatirlo¹¹¹⁷.

Ahora bien, en los mitos arcaicos ya se produce, en forma embrionaria, la infiltración racional que expresa una voluntad de comprender aquello que escapa por entero a la razón. En el mito, diría Girard, la *méconnaissance* es menor que en el rito. Este crecimiento del conocimiento va aparejado a su vez, y no por casualidad, a la intensificación del peso de lo individual. A medida que crece lo individual se desvanece la carga mítica. En Grecia, esto se conoce como paso del mito al logos:

Cierto es que, en tiempos posteriores, nos encontramos con mitos producidos por individuos, como, por ejemplo, los famosos mitos platónicos. Pero en éstos falta uno de los rasgos más esenciales del mito. Platón los creó con un espíritu enteramente libre. Él no estaba bajo su poder, antes los dirigía de acuerdo con sus propios fines, los fines del pensamiento dialéctico y ético. El auténtico mito no posee esta libertad filosófica, pues las imágenes en las que vive no son conocidas como *imágenes*. No son consideradas como símbolos, sino como realidades¹¹¹⁸.

En sentido político, esta reflexión no carece de importancia. También tiene toda su razón de ser puesto que, como se decía al hilo de la exposición de Camille Tarot, la política y su autonomía representan una primera liberación del espacio ritual sagrado. El nacimiento de la autonomía de lo político en Grecia naciera se corresponde con la progresiva racionalización e individualización del fondo mitológico ancestral. El nacimiento de lo político autónomo puede entenderse como uno de los logros en este tránsito del mito al logos. Por el contrario, las ideologías políticas y la dinámica creciente de la estatalidad que las acompaña representan una resacralización, bajo ropajes “cristiano-científicos”, o como dijera Dalmacio Negro¹¹¹⁹, (empleando vocabulario expresamente girardiano) una nueva victoria del logos heracliteano sobre el logos juánico. Victoria, podría añadirse, fruto de la creciente sofisticación del logos satánico como logos imitador (en el sentido de rivalidad mimética) del logos juánico.

Los análisis precedentes obligan a destacar el residuo mitológico inextirpable de todo

¹¹¹⁷ E. Cassirer, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, *op.cit.*, p. 351.

¹¹¹⁸ *Ibid*, pp.60-61.

¹¹¹⁹ “La historia moderna y la contemporánea son, en esta perspectiva, el relato de cómo el Estado socava la autoridad de la Iglesia en tanto depositaria de la verdad del orden natural (de creación divina), para sustituirla por la verdad de su propio orden artificial (de creación humana). Según esto, la historia del Estado sería en su conjunto la historia de la oposición entre el universalismo eclesiástico y el particularismo estatal, entre la *ratio ecclesiae* inspirada por el logos juánico y la *ratio status* inspirada por el logos heracliteano”. D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, *op.cit.*, p.112.

pensamiento humano. Ese residuo se mantendrá también, en mayor o menor medida, en el pensamiento político, dando cuerpo a las mitologías políticas que reaparecerán incesantemente a expensas de situaciones “insólitas y peligrosas”, esto es, de crisis sociales que amenacen a las comunidades humanas¹¹²⁰. Por ejemplo, al hablar de la crítica romántica hacia el racionalismo, advierte Cassirer: “A pesar de todo, quedó abierto el camino que conduciría más tarde a la rehabilitación y glorificación del mito que encontramos en la política moderna”¹¹²¹. Este es el camino recorrido por las ideologías políticas. En la armazón de su discurso se opera de acuerdo con la lógica del revestimiento científico-racional de una “nueva causalidad mágica” pero orientada, al grito eterno y unánime del fondo mitológico-sacrificial, a una movilización de las masas que reproduce el apasionamiento del contagio mimético-asesino descrito por Girard:

También mucho antes que Hitler¹¹²², Pareto dijo que no importa en absoluto ser racional o lógico, sino dar la impresión de que se razona; que hay palabras que ejercen una especie de influencia mágica sobre la multitud, y que por consiguiente conviene utilizarlas, y sobre todo si carecen de significado preciso. A partir de entonces, este punto de vista ha sido ampliamente desarrollado. Y los psicólogos inspirados por el psicoanálisis o por la psicología de Pareto han analizado de modo más preciso los procedimientos encaminados a la violación de las multitudes¹¹²³. La teoría de las derivaciones de Pareto es una valiosa contribución a la psicología de las relaciones interpersonales e intergrupales en el dominio de la

¹¹²⁰ “Aun en las sociedades primitivas, en las que el mito penetra y regula todo el sentimiento y la vida sociales del hombre, no opera siempre de la misma manera ni aparece con la misma fuerza. La plenitud de su fuerza la alcanza cuando el hombre tiene que enfrentarse a una situación insólita y peligrosa” (E.Cassirer, *El mito del Estado*, op.cit., p.328). “Pero siempre que hay una empresa peligrosa y de resultados inciertos, surge una magia elaborada y una mitología conectada con ella. -Esta descripción del papel de la magia y la mitología en la sociedad primitiva se aplica no menos a las fases muy adelantadas de la vida política del hombre. En situaciones desesperadas, el hombre recurre siempre a medidas desesperadas -y nuestros mitos políticos contemporáneos han sido estas medidas desesperadas. Si la razón nos falla, queda siempre una *ultima ratio*, queda el poder de lo milagroso y misterioso” (E.Cassirer, *El mito del Estado*, op.cit., pp. 329 -330).

¹¹²¹ E.Cassirer, *El mito del Estado*, op.cit., p.217.

¹¹²² La concordancia entre el ritual religioso propio de la mentalidad primitiva y el ritual político consistente en la repetición de una serie de mantras, característico de la mentalidad ideológica, es destacada por Aron a través del empeño propagandístico del nazismo. La propaganda podría cumplir, según una interpretación mimético-girardiana, el mismo papel que la mentira mítico-ritual: “Pareto escribió mucho antes que Hitler, que uno de los medios más eficaces para convencer a los oyentes o a los lectores es repetir indefinidamente lo mismo: ‘[...] La repetición actúa especialmente sobre los sentimientos y modifica los residuos; la demostración lógico-experimental actúa sobre la razón; en el mejor de los casos, puede modificar las derivaciones, pero tiene escasa influencia sobre los sentimientos.[...] Y por encima de todo, es necesario contar con una derivación simple, que todos -aun los más ignorantes- sean capaces de comprender, y repetirla indefinidamente’ (W. Pareto, *Tratado de sociología general*, &1749)” (R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, op.cit., pp.362-363). “De Hitler citamos algunas frases características: ‘Todo el genio empleado en la organización de la propaganda será pura pérdida si no está apoyado de manera absolutamente rigurosa en un principio fundamental. Es necesario limitarse a un número reducido de ideas, y repetirlas constantemente’ (A. Hitler, *Mi lucha*)”. *Ibid*, p.363.

¹¹²³ S. Tchakhotine, *Le viol des foules par la propagande politique*, Gallimard, Paris, 1992.

política¹¹²⁴.

Sin duda, en la lógica ideológica, se trata de establecer la relación de causa entre determinados hechos empíricos y su origen oculto: esto es, una causalidad de tipo mágico-social. Lo interesante es que la culminación de este proceso de causalidad debe culminar en una causa “personificada”, es decir, en una persona o un grupo de personas “causantes” del mal y, por consiguiente, merecedores de la persecución colectiva como culpables “objetivos” (con objetividad “científica”):

Pareto afirma que el pensamiento no lógico-experimental toma como punto de partida los hechos experimentales, y a partir de éstos se remonta a principios pseudo-experimentales. Cuando este pensamiento es manipulado por personas cultivadas, puede pasar a una tercera fase -la de las abstracciones sentimentales o metafísicas, de cuyas fórmulas abstractas deducen sus autores todas las consecuencias que les placen-, y finalmente en ciertos casos a una cuarta fase, que es la más alejada de los hechos experimentales, la fase de la personificación de estas abstracciones sentimentales o metafísicas¹¹²⁵.

Esta característica ideológica consistente en la mutación de la causalidad diabólico-social en causalidad científico-social opera tanto más eficazmente cuanto que la psicología profunda de las masas es más permeable, de hecho, a la primera que a la segunda. De ahí la eficacia de la ideología en el espacio político, pues la masa se ha convertido, como ya vieron Tocqueville y Ortega (entre otros), en el sujeto político por antonomasia en el seno del espacio abierto por la modernidad indiferenciadora, tanto más cuanto que el umbral de la intensidad política se alcanza más fácilmente cuando el equilibrio social se derrumba. De ahí también la proximidad permanente entre lo político y lo mitológico, pese a la presunta organización racional de las sociedades secularizadas. Dicho de otro modo y por expresarlo con la terminología girardiana, el orden político puede sufrir, en cualquier momento, una crisis “sacrificial” que únicamente podrá resolverse mediante el nacimiento de nuevos dioses o nuevos mitos:

La organización mítica de la sociedad parece quedar superada por una organización racional. En épocas quietas y pacíficas, en períodos de relativa estabilidad y seguridad, esta organización racional se mantiene fácilmente. Parece estar a prueba de cualquier ataque. Pero en política el equilibrio nunca se

¹¹²⁴ R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, op.cit.,363.

¹¹²⁵ *Ibid*, p.364.

establece por completo. Lo que se produce es más bien un equilibrio inestable en un equilibrio estático. En política se vive siempre sobre un volcán. Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones. En todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten al resurgimiento de las viejas concepciones míticas, pierden la seguridad en sí mismas. En estos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su obra y su oportunidad¹¹²⁶.

La psicología de las muchedumbres siempre reacciona positiva y naturalmente a las solicitudes y demandas de la cosmovisión mitológica, manifestación de la “racionalidad mágica”:

En cambio, en la gente sin cultura, se invierte el orden de las fases tres y cuatro. La invocación de las fuerzas personales o de la divinidad les parece menos alejada de los hechos experimentales que las abstracciones sentimentales o metafísicas: “No hay necesidad de realizar un gran esfuerzo de imaginación para transferir a otros seres la voluntad y las ideas que observamos habitualmente en el hombre. Es mucho más fácil concebir a Minerva que a la inteligencia abstracta”¹¹²⁷.

Ernst Cassirer ha reflejado penetrantes intuiciones sobre el inagotable potencial político de las fuentes mitológicas. Concretamente dedicó su atención, entre otros temas, a la teoría moderna del caudillaje político, que entendía (en plena coherencia con nuestro modelo de una “Esencia antropológico-sagrada” de la esencia política del mando y la obediencia) asociada con un primitivo “deseo colectivo”, que adquiere “personificación humana” por su “intensidad”¹¹²⁸. En relación con esto, es interesante destacar que Cassirer detectó, en

¹¹²⁶ E.Cassirer, *El mito del Estado*, op.cit., pp.330 -331.

¹¹²⁷ R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, op.cit.,364. (W. Pareto, *Tratado de sociología general*, &1533)

¹¹²⁸ La convergencia de esta descripción sobre el origen psicosocial del mando político con el relato girardiano de la Realeza sagrada destaca poderosamente: “El anhelo de caudillaje aparece tan sólo cuando un deseo colectivo ha alcanzado una fuerza abrumadora y, por otra parte, se ha desvanecido toda esperanza de cumplir este deseo por la vía ordinaria y normal. En esos tiempos, el deseo no sólo se siente hondamente, sino que se personifica. Se ofrece ante los ojos de los hombres bajo una forma concreta, plástica e individual. La intensidad del deseo colectivo encarna en el caudillo. Se declara que los vínculos sociales anteriores -la ley, la justicia, las constituciones- carecen de todo valor. Lo único que queda es el poder místico y la autoridad del caudillo; y la autoridad del caudillo es la suprema ley” (E.Cassirer, *El mito del Estado*, op.cit., p.331). Cassirer extrae esta teoría de un antropológico francés, Edmond Doutté, de quien se podría decir que expone, a su manera, una teoría girardiana “avant la lettre”, no sólo por el paralelismo teórico de ambas concepciones psicosociales, sino por un autismo político muy cercano al de Girard: “Un sabio francés, E. Doutté, ha escrito un libro muy interesante titulado *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. En este libro trata de dar una definición concisa y tajante del mito. Según Doutté, los dioses y demonios que encontramos en las sociedades primitivas no son sino personificaciones de deseos colectivos. El mito, dice Doutté, es *le désir collectif personifié*, el deseo colectivo personificado. Esta definición fue dada hace unos 35 años. Naturalmente, el autor no sabía de nuestros problemas políticos actuales, ni pensaba en ellos. Hablaba como un antropólogo que se ocupa del estudio de las ceremonias religiosas y los ritos mágicos de las tribus salvajes del norte de África”

intonía con la interpretación de Pareto, la novedad racionalista que caracteriza a las mitologías políticas modernas en tanto que mitos que pretenden legitimar la causalidad mágica con renovadas razones extraídas del imaginario cientificista.

Es manifiesto, sin embargo, que la personificación de un deseo colectivo no pueden llevarla a cumplimiento de la misma manera una gran nación civilizada y una tribu salvaje. Ciertamente es que el hombre civilizado puede estar sometido a las más violentas pasiones, y cuando estas pasiones llegan a su punto culminante, es capaz de ceder a los impulsos más irracionales. Pero, aun en este caso, no puede olvidar enteramente o rechazar la exigencia de racionalidad. Para poder creer tiene que encontrarle a la creencia ciertas “razones”; tiene que formar una “teoría” que justifique sus credos. Y esta teoría, por lo menos, no es primitiva; por el contrario, es muy elaborada¹¹²⁹.

Para Cassirer, al igual que para Pareto, la transición entre una causalidad y otra no es tan sorprendente como al menos ilustrado en mitología pudiera serle notorio. En ambos casos opera una creencia en las capacidades mágico-sociales de determinados agentes individuales, investidos de poderes sobrenaturales que pueden desatarse en el plano social. La magia, tanto para la mentalidad primitiva como para la moderna, es la misma:

La creencia de la vida salvaje de que todos los poderes humanos y naturales pueden condensarse y concentrarse en un hombre individual, podemos entenderla fácilmente. El mago, si es el hombre indicado, si conoce los hechizos mágicos, y si sabe utilizarlos en el momento debido y con el debido orden, es dueño de todo. Puede evitar todos los males, puede derrotar a cualquier enemigo; domina todas las fuerzas naturales. Todo esto se encuentra tan lejos de la mente moderna que parece completamente inconcebible. Pero, si bien el hombre moderno ya no cree en la magia natural, no ha abandonado en modo alguno la creencia en una especie de “magia social”. Cuando la gente siente un deseo colectivo con toda su fuerza e intensidad, puede ser persuadida fácilmente de que sólo necesita el hombre indicado para satisfacerlo¹¹³⁰.

Cassirer desarrolló la operatividad de este esquema para entender mejor la época que

(*Ibid*, p.331).

¹¹²⁹ *Ibid*, p.332.

¹¹³⁰ *Ibid*, p.332. Cassirer se refiere, en concreto, a la teoría del culto del héroe en Thomas Carlyle, que sirvió precisamente de intermediaria entre ambas mentalidades políticas (la arcaica y la moderna): “En este punto, la teoría del culto del héroe de Carlyle dejó sentir su influencia. Esta teoría prometía una justificación racional para ciertas concepciones que, por su origen y tendencia, nada tenían de racionales. Carlyle había afirmado que el culto de los héroes es un elemento necesario de la historia humana. No puede dejar de existir hasta que deje de existir el hombre mismo. ‘En todas las épocas de la historia del mundo encontraremos que el gran hombre ha sido el salvador indispensable de su época; el rayo sin el cual jamás hubiese ardido el combustible’. *Ibid*, p.332.

le tocó vivir, la de Estados totalitarios surgidos por el impulso gnóstico-milenarista de ideologías modernas que reabsorbían, en el espacio socio-político, las funciones mágicas y terapéuticas propias de las viejas mitologías. Las decisiones políticas recuperan así su función originaria al expresarse como voluntad sagrada de los dioses humanizados, o de los hombres sacralizados. Sin este fondo mitológico, eco lejano de los residuos más profundos de la condición humana, es imposible interpretar debidamente los efluvios sagrados que brotan del alma política moderna:

Como hemos indicado, los caudillos políticos de los Estados totalitarios han tenido que tomar a su cargo todas aquellas funciones que, en las sociedades primitivas, correspondían al mago. Tenían un poder absoluto; eran los médicos que prometían curar todos los males sociales. Pero esto no bastaba. En una tribu salvaje el brujo tiene aún otra tarea importante. El *homo magus* es, al mismo tiempo, el *homo divinans*. Revela el designio de los dioses y predice el futuro. El adivino tiene un lugar definido y representa un papel indispensable en la vida social primitiva. Inclusive en las fases muy adelantadas de la cultura política, conserva todavía la plena posesión de sus viejos derechos y privilegios. En Roma, por ejemplo, no se tomaba nunca una decisión política, no se iniciaba ninguna empresa ni se daba una batalla sin el consejo de los augures y arúspices.(...) También a este respecto nuestra vida política moderna ha retrocedido bruscamente hacia formas que parecían enteramente olvidadas. Sin duda, no existe ya el tipo primitivo de sortilegio, la adivinación por la suerte; ya no se observa el vuelo de las aves ni se inspeccionan las entrañas de animales muertos. Nosotros hemos producido un método de adivinación mucho más refinado y elaborado, un método que pretende ser científico y filosófico. Pero si nuestros métodos han cambiado, la cosa misma no ha desaparecido en absoluto. Los políticos modernos saben muy bien que a las grandes masas las mueve mucho más fácilmente la fuerza de la imaginación que la pura fuerza física. Y de este saber han usado ampliamente. El político se convierte en una especie de adivino. La profecía es un elemento esencial de la nueva técnica de mando. Se hacen las promesas más improbables y hasta las imposibles; se anuncia un milenio una y otra vez¹¹³¹.

La particular conexión de lo político con el universo mitológico se refleja en esta peculiar insistencia de su naturaleza más íntima por regresar al origen del que procede. Los residuos mitológicos de la política siempre se resistirán a morir por mucho que el optimismo progresista animado por la soberbia positivista se empeñe en afirmar lo contrario. De hecho, esta soberbia no es sino el pálido reflejo de la influencia subterránea de la misma “magia social”, que se niega a perecer. La creencia en la causalidad diabólica, pese a la multitud de disfraces y ropajes con que se adorne, no dejará nunca de manifestarse en el ámbito de lo político. Para Cassirer, el terrible balance de la última gran guerra deberá, al menos, dejar

grabada esta enseñanza en lo más hondo de la conciencia humana:

En política todavía no hemos encontrado este camino. De todos los ídolos humanos, los políticos, los *idola fori*, son los más peligrosos y pertinaces.[...] El repentino desarrollo de los mitos políticos en el siglo XX nos ha permitido ver que esas esperanzas de Comte y sus discípulos y partidarios eran prematuras. La política anda todavía muy lejos de ser una ciencia positiva, no digamos una ciencia exacta.[...] En política no hemos encontrado todavía un terreno firme y seguro. Aquí parece que no haya ese orden cósmico claramente establecido; estamos amenazados siempre con una súbita recaída en el viejo caos. Construimos edificios altos y majestuosos, pero nos olvidamos de garantizar la seguridad de sus cimientos. La creencia de que el hombre, empleando con pericia las fórmulas y ritos mágicos, puede cambiar el curso de la naturaleza, ha prevalecido durante siglos y milenios en la historia humana. A pesar de todas las decepciones y los contratiempos inevitables, la humanidad seguía aferrándose obstinada y fuertemente, desesperadamente, a esta creencia. No hay que extrañarse, pues, de que la magia se mantenga firme todavía en nuestras acciones y nuestros pensamientos políticos¹¹³².

De este modo, el modelo pareto-girardiano parece reunir los ingredientes precisos para conformar un paradigma interpretativo de la lógica inherente a la matriz intelectual común de las ideologías políticas modernas, como exponentes de la traslación de la causalidad mágico-perseguidora al marco de la mentalidad científica inaugurada por la Revelación cristiana. La Revelación es, de hecho, la razón por la que dichas ideologías no logran, sin embargo, el objetivo reconciliador que la causalidad mágica sí lograba.

Dans les sociétés issues de la modernité des Lumières, tout se passe comme si par suite de l'efficacité du dévoilement évangélique, les hommes avaient implicitement accepté le diagnostic (le dévoilement) mais refusé le remède (l'amour du prochain et le pardon des offenses). Conséquence : le processus sacrificiel s'arrête généralement à la troisième phase (l'expulsion). Il y a toujours crise, il y a bien choix d'une victime émissaire, il y a meurtre ou expulsion de cette malheureuse victime. Mais l'effet réconciliateur n'intervient pas, car la victime est perçue tôt ou tard comme non coupable (comme il en fut en Europe pour les sorcières, les juifs, les hérétiques, etc.) et il est devenu impossible d'interpréter autrement que comme une persécution le mal qui lui a été causé. Inévitablement, les procès en

¹¹³¹ *Ibid*, pp.341-342.

¹¹³² *Ibid*, p.349. Cassirer, al fin y al cabo un neokantiano que tuvo que someter a prueba sus convicciones intelectuales máspreciadas, no perdió definitivamente toda esperanza en domar el fondo mítico del alma social: "Nuestra ciencia, nuestra poesía, nuestro arte y nuestra religión constituyen solamente la capa superior de un estrato mucho más antiguo, el cual llega hasta una gran profundidad. Debemos estar siempre preparados para las sacudidas violentas que puedan conmover nuestro mundo cultural y nuestro orden social hasta sus cimientos mismos. [...] Mientras estas fuerzas intelectuales, éticas y artísticas están en plenitud, el mito está domado y sujetado. Pero en cuanto empiezan a perder su energía, el caos se presenta nuevamente. Entonces el pensamiento mítico empieza nuevamente a erguirse y a inundar toda la vida social y cultural del hombre". *Ibid*, p.352.

sorcellerie, les persécutions des juifs, la terreur révolutionnaire, les procès staliniens, ... finissent par être jugés pour ce qu'ils sont. La mythologie ne peut donc plus se mettre en place et la fausse réconciliation ne peut plus s'établir, personne ne croyant à la transcendance d'une victime reconnue désormais comme non-coupable et injustement persécutée¹¹³³.

Este será el tema del próximo capítulo de este trabajo pues, en efecto, no puede minusvalorarse el hecho de que la Revelación cristiana no sólo ha provocado la sofisticación del mecanismo victimario (sofisticación satánica, según Girard) mediante su legitimación “científica”, sino también el derrumbe de su eficacia social reconciliadora. El sacrificio, como dirá Paul Dumouchel, se ha vuelto “inútil”. He aquí una de las claves girardianas para entender la explosión apocalíptica de la violencia moderna.

En conclusión, el paradigma mimético parece presentar, con la ayuda de la metodología aquí expuesta en la interpretación concreta de las ideologías políticas modernas, un marco y un horizonte de desarrollo muy prometedor. Gérard Donnadiou ha ofrecido un breve esbozo clasificatorio, en el artículo antes citado, que expone en síntesis la operatividad concreta de la causalidad diabólica a través de las distintas expresiones ideológicas de la modernidad política:

- la ideología de la revolución, con el poder monárquico, los aristócratas, el clero como chivos expiatorios... y como crisis sacrificial, el terror y los tribunales revolucionarios.
- La ideología nacionalista cuyo chivo expiatorio es el extranjero. La crisis sacrificial se mide aquí en millones de víctimas: las de las múltiples guerras nacionales, en particular la estremecedora matanza de 1914/1918.
- la ideología racista teorizada por el nazismo. El chivo expiatorio es el hombre de otra raza. Las víctimas se cuentan por decenas de millones, entre las cuales 6 millones de judíos desaparecidos en los campos de la muerte, esa forma científica de exterminio sacrificial.
- La ideología comunista, cuyo chivo expiatorio es una clase social (la burguesía) y por extensión, una vez instalado el comunismo, todos aquellos que no demuestran suficiente celo en la instauración de la sociedad comunista. *El libro negro del comunismo* ha evaluado entre 80 y 100 millones el número de desgraciados que pagaron con su vida este estremecedor culto sacrificial.
- La ideología liberal-libertaria, última aparición en nuestra hiper-modernidad, fundada en el culto de un individualismo desenfrenado en el cual el ser humano, “liberado” de todas las normas y obligaciones

¹¹³³ G. Donnadiou, *Violence mimétique et géopolitique d'après une lecture systémique de René Girard*, p.6. (http://www.rene-girard.fr/offres/doc_inline_src/57/Violence+mimE9tique+et+gE9opolitique.+Communication+UES+2011.pdf). Consultado el 1 de abril de 2015.

morales que le hacen solidario de los demás, se encuentra disponible (¡o al menos lo cree!) para satisfacer todos sus deseos según la lógica del “es mi elección”. Esta ideología, cuyas innumerables víctimas todavía no se han cuantificado, sabe combinar admirablemente una dimensión económica (el hiper-liberalismo económico que prevalece en materia de producción, de consumo y de comercio) y una dimensión societaria (la contracultura libertaria nacida en los años 1960-1970, que marca el tono en materia de comportamientos y costumbres). Tiene como chivo expiatorio a todas las instituciones, iglesias, asociaciones, agrupaciones, sistemas judiciales, intelectualmente refractarios,... que se oponen (cada vez con mayor dificultad) a esta deconstrucción sistemática de los sistemas de valores y de normas que hicieron, en un pasado todavía reciente, el éxito de Occidente.

Todas estas ideologías tienen un punto en común: son al mismo tiempo tentativas modernas de racionalización de la víctima emisaria y del asesinato fundador. Y por eso, de hecho, en definitiva, conservan una factura mitológica y son incapaces de resolver cualquier cosa. No son de ninguna ayuda a la humanidad para salir de la lógica mortífera del deseo mimético. Sobre ellas, René Girard no duda en escribir: “Cuanto más creen los hombres realizar sus utopías del deseo, en suma, cuanto más abrazan sus ideologías liberadoras, más trabajan, en realidad, para el perfeccionamiento del universo en el seno del cual se ahogan” (DCC:405)¹¹³⁴.

Como destaca Donnadieu, todas estas ideologías tienen en común el ser “tentativas modernas de racionalización de la víctima emisaria y del asesinato fundador”. La sociología de Pareto ha contribuido en no poca medida a desarmar dichos intentos y a desvelar lo que en realidad encubren: un sucedáneo (de espantoso refinamiento) de la arcaica mentira mítica .

Lo cristiano en lo político

Al exponer la influencia de la causalidad diabólica como concepto fontanal de la esencia de lo político, se ha hecho también mención de la transformación que de dicho concepto ha provocado la ruptura provocada por la Revelación cristiana. De este modo, la causalidad diabólica ha logrado subsumirse en la causalidad científico-natural que, gracias a aquella Revelación, se había terminado por imponer progresivamente a la mentalidad primitiva. Fruto de esa subsunción, las ideologías políticas modernas, en estrecha alianza con el positivismo de las nuevas ciencias sociales, terminaron por reintroducir la causalidad mágica bajo ropajes “científicos”. El propio Girard ha resumido, de acuerdo con sus propias categorías interpretativas, este proceso subrayando la centralidad de la Revelación.

En los siglos XVIII y XIX, por otra parte, los occidentales convierten la ciencia en un ídolo para mejor adorarse a sí mismos. Creen en un espíritu científico autónomo, del cual serían simultáneamente los inventores y el producto. Sustituyen los antiguos mitos por el del progreso, en otras palabras, por el mito de una superioridad moderna propiamente infinita, el mito de una humanidad liberándose y divinizándose poco a poco por sus propios medios. -El espíritu científico no puede ser primero. Supone una renuncia de la antigua preferencia por la causalidad mágico-persecutoria tan bien definida por nuestros etnólogos. A las causas naturales, lejanas e inaccesibles, la humanidad siempre ha preferido las causas *significativas bajo la relación social, y que admiten una intervención correctiva*; en otras palabras, las víctimas. -Para orientar a los hombres hacia la explicación paciente de las causas naturales, hay que comenzar por desviarles de sus víctimas y ¿cómo es posible hacerlo si no es mostrándoles que los perseguidores *aborrecen sin causa* y, a partir de ahora, sin resultado apreciable? Para operar este milagro, no sólo entre unos pocos individuos excepcionales como en Grecia, sino a la escala de vastas poblaciones, hace falta la extraordinaria combinación de factores intelectuales, morales y religiosos que aporta el texto evangélico. -No porque los hombres hayan inventado la ciencia han dejado de perseguir a las brujas, sino que han inventado la ciencia porque han dejado de perseguirlas. El espíritu científico, al igual que el espíritu de empresa en economía, es un subproducto de la acción en profundidad ejercida por el texto evangélico. El Occidente moderno olvida la revelación para interesarse únicamente por los subproductos. Los ha convertido en armas, en instrumentos de poder, y he aquí que ahora el proceso se vuelve contra él. Se creía liberador y se descubre perseguidor. Los hijos maldicen a sus padres y se convierten en sus jueces. En todas las formas clásicas del racionalismo y de la ciencia, los investigadores contemporáneos descubren supervivencias de magia. Lejos de salir de una vez, como imaginaban, del círculo de la violencia y de lo sagrado, nuestros predecesores han reconstituido unas variantes debilitadas de los mitos y de los rituales (CHE:264-265).

Una de las más importantes manifestaciones de esta subsunción de la causalidad mágica en el mundo moderno se ha expresado en el universo político, que ha visto alterado, de este modo, la esencia misma que lo define. Esta transformación de la esencia de lo político como consecuencia de la Revelación no es sino una de las posibles manifestaciones en que puede declinarse. Se estudiarán en este capítulo otras posibles expresiones de la revolución impulsada por la Revelación en la esencia de lo político de acuerdo con una interpretación coherente con el paradigma mimético, aunque no necesariamente desarrollada por Girard.

Es interesante constatar que la teoría del enmascaramiento ideológico de la causalidad diabólica como consecuencia de la Revelación ha sido también destacada, a su manera, por el anteriormente citado historiador del nazismo Gotz Aly. En opinión de este autor, la teoría de

¹¹³⁴ *Ibid*, pp.6-7.

la raza había aparecido para esquivar el peso moral de la responsabilidad y para ocultar la vergüenza que producía el sentimiento envidioso. De hecho, esta es la conclusión del libro de Aly como resultado de su valiosa investigación sobre las raíces de la judeofobia alemana moderna:

El antisemitismo de los alemanes fue impulsado por la envidia, el miedo al fracaso, el rencor y la codicia, esas fuerzas del mal que el hombre teme e intenta comprender civilizadamente desde que el mundo existe. Los alemanes, un pueblo absolutamente sujeto a la tradición cristiana y jurídica, eran conscientes de los bajos instintos de su rechazo a los judíos. Y se sentían avergonzados. Ello los predispuso a mostrarse sensibles a una teoría de la raza¹¹³⁵.

De este modo, la ideología se presenta, una vez más, y en la línea de Vilfredo Pareto, como “derivación” de un impulso sentimental (la envidia) coronado por otro residuo característico, la causalidad mágica (definida como “instinto de las combinaciones” por Pareto). La transformación de este sentimiento supersticioso tan definitorio de la mentalidad primitiva en teoría justificadora ya se producía en el seno del espacio arcaico, expresándose en forma de mitos y creencias. Pero la novedad de una expresión “científica” de la misma base psicosocial perseguidora sólo puede entenderse a partir de la Revelación cristiana, tal y como una lectura girardiana atenta permite interpretar. Ésta parece ser también la posición de Aly cuando insiste en el peso de la “tradición cristiana” a la hora de explicar la necesidad de buscar nuevos modos de legitimar políticamente la envidia y la causalidad diabólica.

La ciencia biopolítica sublimó el odio como conocimiento, la carencia como ventaja, y justificó la toma de medidas legales. Así, millones de alemanes pudieron delegar en el Estado sus vergonzosas agresiones motivadas por sentimientos de inferioridad. Y así, los que ejercían el poder exculpaban al individuo y transformaron la maldad individual en la necesidad suprapersonal de llevar a cabo la “solución final del problema judío”¹¹³⁶.

La publicación en el año 2014 de los “cuadernos negros” de Heidegger parece avalar la tesis de que la infiltración de la mentalidad primitiva, no sólo en la ciencia social moderna y en sus expresiones ideológico-políticas, sino también en el corazón de la filosofía alemana, debe ser considerada como uno de los marcos interpretativos más pertinentes para comprender la crisis de la conciencia occidental contemporánea. Las líneas con las que Aly

¹¹³⁵ G. Aly, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos? Las causas del Holocausto*, op.cit., 274.

¹¹³⁶ *Idem*.

cierra su libro no dejan lugar a dudas sobre la necesidad de recurrir al fondo hermenéutico de la Biblia para una justa interpretación de esa inaudita e inquietante realidad que supuso el proyecto de persecución de los judíos de Europa.

Caín mató a Abel porque se sintió postergado y tratado injustamente por Dios. El primer asesinato de la historia de la humanidad se cometió por envidia y deseo de igualdad. El pecado mortal de la envidia, la búsqueda colectivista de la felicidad, la ciencia moderna y las técnicas de dominación hicieron posible el asesinato sistemático y masivo de judíos europeos. Todo invita al pesimismo, ya que no existe infierno que se pueda tapiar de una vez por todas y conjurar semejantes horrores. Un suceso estructuralmente parecido al Holocausto se puede repetir. Si queremos reducir ese peligro, deberemos tener en cuenta las complejas premisas del género humano y no creer que los antisemitas de ayer fueron personas completamente distintas de nosotros¹¹³⁷.

Interesante conclusión que redunda en beneficio de la tesis girardiana, y no sólo por la referencia a la expresión política del pecado de los orígenes (Caín, el primer asesino fratricida envidioso, fundador de la primera ciudad), sino también por la referencia final a la unidad del género humano y al llamamiento a la recuperación de un saber antropológico universal, contra todo relativismo cultural.

La misma relación entre el pecado original y la causalidad diabólica que culmina en el chivo expiatorio aparece expresa y claramente expuesta en el compendio de la Doctrina social de la Iglesia.

La doctrina del pecado original, que enseña la universalidad del pecado, tiene una importancia fundamental: « Si decimos: “No tenemos pecado”, nos engañamos y la verdad no está en nosotros » (1 Jn 1,8). Esta doctrina induce al hombre a no permanecer en la culpa y a no tomarla a la ligera, buscando continuamente chivos expiatorios en los demás y justificaciones en el ambiente, la herencia, las instituciones, las estructuras y las relaciones. Se trata de una enseñanza que desenmascara tales engaños¹¹³⁸.

La referencia al “desenmascaramiento” recuerda a la insistencia girardiana en el desvelamiento que representa la Revelación cristiana en relación con el mecanismo emisario. Y, por otro lado, la cita del compendio abunda en la posibilidad de nuevos enmascaramientos

¹¹³⁷ *Ibid*, pp.274 -275.

¹¹³⁸ Compendio de la DSI, punto 120. Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, BAC, Madrid, 2005, p.61.

ideológicos de la causalidad diabólica. Enmascaramientos y “justificaciones” que se logran gracias al aparato legitimador de una causalidad científico-social (el ambiente, la herencia, las instituciones, las estructuras y las relaciones), confirmando la tesis pareto-girardiano sobre los aspectos esenciales que definen el carácter profundo de las ideologías políticas modernas.

Las referencias relativas a la naturaleza desenmascaradora de la Revelación cristiana en relación con la causalidad diabólica y la lógica psicosocial que la dirige y orienta también han sido subrayadas por otros ilustres estudiosos de la psicología de las masas. Es el caso de Elias Canetti. Canetti había experimentado en carne propia la naturaleza posesiva y cautivadora de las masas¹¹³⁹ (una experiencia mimética de primer orden), y afirmó haber “conseguido agarrar a este siglo por el cuello”¹¹⁴⁰ gracias a su poderosa interpretación de la psicología de las multitudes. Subrayaba, al igual que Girard, el carácter profundamente receloso del catolicismo en relación con la dinámica colectiva que gobierna a las masas.

Su calma, que junto con su amplitud ejerce sobre muchos una enorme atracción, la debe a su antigüedad y a su aversión hacia cualquier tipo de violencia masiva. La desconfianza frente a la masa perdura en el catolicismo desde hace ya mucho tiempo,[...]. La peligrosidad de los estallidos súbitos, la facilidad con la que se propagan, su rapidez e imprevisibilidad y, sobre todo, la supresión por su parte del *lastre de las distancias*, entre las que deben ponerse en primer plano las distancias impuestas por la jerarquía

¹¹³⁹ La pasión canettiana por la lógica de las masas recuerda a la del propio Girard. “Era la atracción física lo que no podía olvidar, ese deseo intenso de integrarme, al margen de toda reflexión o consideración, ya que tampoco eran dudas las que me impedían dar el salto definitivo. Más tarde, cuando cedí y me encontré realmente en medio de la masa, tuve la impresión de que allí estaba en juego algo que en física se denomina gravitación. Pero esto distaba mucho de ser, desde luego, una explicación real del asombroso fenómeno. Pues uno no era antes, estando aislado, ni después, ya disuelto en la masa, un objeto sin vida, y el cambio que la masa operaba en sus integrantes, esa alteración total de la conciencia, era un hecho tan decisivo como enigmático. Yo quería saber qué era realmente. Este enigma no me abandonó nunca más y me ha perseguido durante la mejor parte de mi vida, y aunque a la larga he logrado averiguar ciertas cosas, el misterio sigue ahí” (E. Canetti, *La antorcha al oído*, II, citado E. Canetti, *Masa y poder. Obra Completa I, op.cit.*, p. 48 (Prólogo de Ignacio Echevarría)). “Al caminar despreocupadamente tropecé varias veces, y en uno de esos traspiés, con la cabeza vuelta hacia arriba y el cielo rojo -que en realidad no me gustaba nada- ante mis ojos, me vino la idea de que había un instinto de masa en permanente conflicto con el instinto individualista, y que la lucha entre ambos permitía explicar el curso de la historia humana. Puede que no fuera una idea nueva, pero para mí lo era, por la violencia inaudita con que me subyugó. Tuve la impresión de que todo cuanto estaba ocurriendo en el mundo podía deducirse de ella” (*Idem*, pp.49-50). “Por los caminos más diversos y aparentemente más remotos intenté aproximarme a la experiencia que había tenido con la masa. La busqué en la historia, pero en la historia de *todas* las culturas” (*Idem*, p.51). Los paralelismos con la propia experiencia girardiana sobre el mimetismo y la voluntad de integrarlos en una teoría universal resultan palmarios. Incluso podemos detectar referencias a una especie de deseo mimético “avant la lettre” que opera subterráneamente en el mecanismo colectivo de las masas: “No obstante, la masa se abate a veces sobre nosotros como una tempestad mugiente, como un único y fragoroso océano en el que cada gota permanece viva y desea lo mismo” (*Idem*, p.52). Canetti destacó que “en lo esencial, masa y poder es un análisis del nacionalsocialismo”, como declararía a Gerald Stieg en 1980 (*Idem*, p.53).

¹¹⁴⁰ E. Canetti, *Masa y poder. Obra Completa I, op.cit.*, p.47.

eclesiástica, todo ello condujo a la Iglesia, ya en fecha muy temprana, a ver en la masa abierta a su principal enemigo y a oponerse a ella por todos los medios posibles. -Todos sus contenidos doctrinales, así como todos los mecanismos de su organización, están imbuidos de esta incommovible convicción. Hasta ahora no ha habido en el mundo Estado alguno que haya sabido defenderse con medios tan diversos contra la masa. Comparados con la Iglesia, todos los poderosos parecen lamentables chapuceros¹¹⁴¹.

Así pues, si de acuerdo con la interpretación que se viene sosteniendo a lo largo de este trabajo, la esencia de lo político se desprende de una Esencia anterior, de naturaleza antropológico-sagrada y descrita por la teoría girardiana, la influencia de la Revelación cristiana, al arruinar el mecanismo sacrificial, debe haber alterado, de algún modo, el carácter y dinámica de dicha esencia política. Esta es la tesis de Paul Dumouchel en su libro *Le Sacrifice inutile*¹¹⁴². El sacrificio se ha vuelto inútil, ha dejado de servir al propósito social de reconstituir el orden comunitario amenazado por la crisis de su propia violencia interna. Y el hecho es decisivo para interpretar las alteraciones sufridas por el ámbito político y, particularmente por el orden político moderno, cada vez más asolado por una violencia implosiva.

Partiendo de la premisa girardiana del desmantelamiento del mecanismo sacrificial como consecuencia de la Revelación, Dumouchel enriquece la conclusión añadiendo otros argumentos. El mecanismo sacrificial queda arruinado no sólo por lo que las personas creen como consecuencia de la Revelación cristiana, sino también, y especialmente, como resultado de lo que las personas hacen en virtud de la obligación moral que supone la práctica de la caridad cristiana y el ejercicio del perdón evangélico. Estas prácticas están en el origen de la disolución de las obligaciones tradicionales de hostilidad y de solidaridad, tal y como eran entendidas en el universo arcaico. En este sentido, el cristianismo sería un agente indispensable para entender la aparición de un espacio de indiferenciación que tendría un

¹¹⁴¹ E. Canetti, *Masa y poder. Obra Completa I, op.cit.*, pp.256-257. El análisis de Canetti encuentra otro apoyo en la descripción anti-masa de la liturgia católica: “Hay varias maneras de impedir la relación entre los fieles mismos. Éstos no se predicán unos a otros; la palabra de un simple creyente carece de todo carácter sagrado.[...] Incluso la manera como se administra la comunión separa al creyente de quienes la reciben con él, en vez de mirarlos a todos. Sólo para sí recibe el comulgante un valioso tesoro. Sólo para sí lo espera y sólo para sí ha de guardarlo. Quien haya observado las filas de los que van a comulgar no podrá por menos de advertir hasta qué punto cada cual está ocupado sólo consigo mismo.[...] La sensación que los comulgantes tienen de formar un cuerpo es tan exigua como la que podría tener un grupo de hombres que, habiendo encontrado un tesoro, acaban de repartírselo” (E. Canetti, *Masa y poder. Obra Completa I, op.cit.*, pp. 257 - 258).

¹¹⁴² P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique, op.cit.*

efecto directo en la transformación del ámbito político. Este abandono de las obligaciones tradicionales de hostilidad y solidaridad es así la

pre-condición de la reunión de las solidaridades y de la universalización de un único principio de hostilidad. Precede al nacimiento del Estado moderno, incluso si, más adelante, éste ha jugado un papel importante en el aumento y aceleración de procesos de abandono de las obligaciones tradicionales. Históricamente, todos los Estados, y no solamente los Estados modernos, constituyen agrupaciones humanas que transforman el alcance y la significación de las reglas de solidaridad fundadas en la familia, el clan o el grupo de pertenencia. Lo que caracteriza al Estado moderno, y lo vuelve al mismo tiempo posible, es el abandono progresivo de estas reglas que, hasta entonces, aunque modificadas, habían conservado siempre un lugar y una importancia centrales en el seno de las organizaciones políticas¹¹⁴³.

A ojos de Dumouchel, “el fenómeno ha permanecido largo tiempo silencioso, invisible; mucho tiempo ha pasado antes de que sus efectos se dejen sentir”¹¹⁴⁴. El origen de este cambio es religioso y se deriva, en primer lugar (como subraya Girard), de las transformaciones en el ámbito de lo religioso provocadas por la Revelación cristiana de la inocencia de la víctima emisaria. Sin embargo, añade Dumouchel, no es “ni necesario ni útil interpretar la revelación cristiana de manera exclusivamente, o primeramente, cognitiva”¹¹⁴⁵, como a su entender lo hace Girard, sobrevalorando de manera desmesurada las creencias de los agentes en los procesos de transformación social. Esto no permitiría comprender en toda su amplitud la acción histórica producida por las transformaciones provocadas por el cristianismo.

Dumouchel entiende que se puede reconocer en la caridad una nueva actitud que, progresivamente, va a revolucionar las reglas tradicionales de solidaridad/hostilidad y provocar su abandono. La caridad refleja mejor las transformaciones en función de lo que se hace y no de lo que se cree. En este punto, Dumouchel parece ignorar la influencia de las creencias en las acciones de los hombres. En cualquier caso, la caridad se presenta ya no como una regla que identifica a agentes específicos y deberes precisos sino que más bien “corresponde a una actitud general cuya influencia se extiende a todas las relaciones con los

¹¹⁴³ P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, op.cit., pp.220-221.

¹¹⁴⁴ *Ibid*, p.221.

¹¹⁴⁵ *Ibid*, p.223.

demás”¹¹⁴⁶. Por otro lado, la práctica de la caridad introduce una nueva recomendación en las interacciones con aquellos con los que no nos une ninguna obligación tradicional de solidaridad, derogando así una de sus reglas principales: la reciprocidad. En efecto, la caridad es una “obligación incondicional que nubla la estructura del espacio de hostilidad/solidaridad fundado en el alejamiento social. Hace del lejano el prójimo”¹¹⁴⁷. Y aunque la caridad no sustituya totalmente a las obligaciones tradicionales, va a entrar, inevitablemente, en conflicto con ellas, alterando decisivamente el equilibrio de las comunidades y modificando el espacio político que se deriva de dicho equilibrio. A diferencia de lo que sucede en las obligaciones tradicionales, la “solidaridad” que se deriva de la caridad cristiana no es la otra cara del deber de violencia en relación con los extraños o enemigos. En efecto, la obligación de la caridad se aplica incluso con aquellos con los que nos unen obligaciones sociales de enemistad. Es el amor cristiano a los enemigos.

Lo mismo sucede, *mutatis mutandis*, con el perdón. El perdón ha interrumpido la reciprocidad “natural” de la violencia. Y en este sentido, ha abrogado la venganza. El perdón nos enseña además que no debemos hacer de nuestro enemigo nuestra víctima. De este modo el perdón y la caridad bastan para romper la unanimidad que contra la víctima se alza ya que dan prioridad al Otro como persona antes que a cualquier obligación de violencia. De este modo, la caridad y el perdón “introducen en consecuencia una distancia, crean un espacio en el que los agentes pueden rechazar honrar, al menos en parte, sus obligaciones tradicionales sin por ello convertirse en ‘enemigos’ del grupo al que pertenecen”¹¹⁴⁸. Las consecuencias de estas nuevas prácticas para el buen funcionamiento del mecanismo de la violencia colectiva son decisivas. Lo que la caridad y el perdón suponen básicamente es una forma de boicot a la “transferencia” de la violencia que caracteriza al mecanismo del chivo expiatorio. Así comprendidas, “la caridad y el perdón constituyen obstáculos locales para el desplazamiento de la violencia. No le impiden, pero la estorban, y obstruyen más o menos los caminos que toma espontáneamente”¹¹⁴⁹.

Ahora bien, el efecto que la caridad y el perdón producen en la formación de un espacio nuevo de indiferencia social que arruina los vínculos tradicionales de solidaridad y

¹¹⁴⁶ *Ibid*, p.226.

¹¹⁴⁷ *Ibid*, p.226.

¹¹⁴⁸ *Ibid*, p.230.

hostilidad se logra también como consecuencia de la prostitución misma de la finalidad que persiguen en última instancia tanto la caridad como el perdón. En efecto, lo que la caridad autoriza, esto es, renunciar a cumplir las obligaciones tradicionales de ayuda y apoyo a los miembros del propio grupo, “no siempre se hace por caridad, sino al contrario por codicia, rencor o indiferencia. La renuncia a las obligaciones tradicionales que la caridad permite va entonces a revelarse a la vez como el mayor enemigo de la caridad”¹¹⁵⁰. Así pues, “la caridad y el perdón no son por tanto separables de su contrario, la indiferencia a la desgracia de los demás”¹¹⁵¹.

En opinión de Dumouchel, la aparición del orden político moderno, que consiste en el monopolio de la violencia legítima, debe su origen, en cierto sentido, al surgimiento de ese espacio indiferenciado que nace como consecuencia del cristianismo (tanto de su Revelación sobre la inocencia de las víctimas como de las prácticas “indiferenciadoras” de la caridad y el perdón). Decimos “en cierto sentido” porque el nacimiento del Estado moderno debe también su origen a conflictos derivados de guerras de religión en las que la unidad del cristianismo se derrumbó en una orgía de violencia. Se puede interpretar esta reaparición de la violencia entre grupos como un reflujo del *logos* heracliteano en un espacio presidido, institucionalmente, por el *logos* juánico. De ahí que Dumouchel considere que la interpretación cognitiva de la Revelación cristiana por parte de Girard tienda en último análisis a disimular las diferencias que existieron (y existen) entre el cristianismo histórico y el mensaje evangélico mismo, por mucho que dicha terminología forme parte de la propia interpretación histórica del cristianismo que se puede localizar en la obra del primer Girard.

El surgimiento del Estado moderno obedece a una voluntad decidida de clausurar definitivamente esta reaparición de la violencia entre grupos. La solución propuesta consiste en la absorción de toda esa violencia en el monopolio estatal. Esta “transferencia” recuerda, en cierta forma, a la transferencia originaria de la violencia en el espacio sagrado. Ahora bien, la diferencia principal es que el Estado moderno “monopoliza” la violencia mientras que esa violencia sagrada característica del universo arcaico quedaba “diseminada” en el conjunto de

¹¹⁴⁹ *Ibid*, p.233.

¹¹⁵⁰ *Ibid*, p.231.

¹¹⁵¹ *Idem*. “La distancia que introducen favorece la multiplicación de aquellos a los que Joel Feinberg en un artículo célebre llama los ‘malos samaritanos’ “. (Joel Feinberg, “The moral and legal responsibility of the bad Samaritain”, *Criminal Justice Ethics*, 3/1, 1984.

prohibiciones, reglas, tabús y jerarquías que constituirían el entramado de un orden social variado y complejo¹¹⁵². Al absorber completamente la violencia en el seno del monopolio estatal se produce una anulación de la política en el ámbito territorial delimitado por la soberanía de dicho Estado. Este aspecto diferencia claramente a las sociedades con Estado de las sociedades sin Estado. De ahí se desprende una alteración del espacio de solidaridad y hostilidad que, en las sociedades sin Estado, se derivaba de una aplicación de la interpretación sacrificial girardiana declinada en el espacio político. En estas sociedades se producía una tripartición del espacio en función de dos modulaciones distintas de las relaciones de amistad/enemistad:

En las sociedades sin Estado, el espacio de los lazos de solidaridad y de hostilidad está siempre repartido en tres ámbitos al menos. Esta tripartición refleja la existencia de dos tipos de relación de amistad/ enemistad: la adversidad y la hostilidad. La adversidad opone a grupos “iguales” en conflictos en los que la violencia está sometida a reglas. La hostilidad es una relación de violencia sin límites que autoriza la exterminación de los “otros” demasiado diferentes. La hipótesis sacrificial de René Girard sugiere una explicación de este desdoblamiento de la relación de enemistad. Por oposición a los afrontamientos medidos y ritualizados entre adversarios, la violencia exterminadora de la hostilidad se parece a aquella que destruye a la víctima del sacrificio. El desdoblamiento de la relación de enemistad es una expresión del principio sacrificial. Como el sacrificio, la relación de enemistad desdoblada forma parte del mecanismo que nos protege contra nuestra violencia desviándola hacia víctimas que están alejadas del corazón de la comunidad. Al igual que el sacrificio, la relación de hostilidad extrema ayuda a que las rivalidades características de la adversidad permanezcan controladas; impide que su violencia se vuelva incontrolable. Al menos ese es el caso, se puede pensar, en las sociedades sin Estado, ya que generalmente es contra los enemigos más exteriores a la comunidad, los más lejanos y “extranjeros” contra quienes se ejerce la hostilidad exterminadora¹¹⁵³.

Sin embargo, esto no es lo que sucede en las sociedades que han perfeccionado el funcionamiento del monopolio de la violencia estatal:

Al contrario, es habitualmente contra sus enemigos interiores, terroristas, minorías subversivas, o minorías étnicas, “extranjeros” que viven entre nosotros, contra los que los Estados modernos reservan su mayor violencia.[...] ¿Cómo explicar esta inversión?¹¹⁵⁴

¹¹⁵² “Dès lors, cette autorité sera de fait disséminée entre les différentes instances du sacré [...] Une société structurée par le mécanisme auto-régulateur de la violence est une société où nul individu ou institution ne détient le monopole de la violence légitime”. P. Dumouchel, “Girard et le politique”, *Cités, op.cit.* p.28.

¹¹⁵³ P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique, op.cit.*, pp.24-25.

La respuesta a esta anómala presentación de la violencia parece provenir de la misma tripartición en círculos concéntricos que se deriva de la intensificación de la carga mimético-conflictiva a medida que aumenta la proximidad humana, tal y como es descrita en el paradigma girardiano:

Según Girard, las ocasiones de violencia, de conflictos y de rivalidad son más frecuentes entre cercanos. El deseo mimético toca primeramente aquellos que se tocan (*côtoient*)[...].[...] No es por tanto sorprendente que las obligaciones de solidaridad recíprocas prohíban rigurosamente la violencia entre próximos y la autoricen cuanto mayor sea la distancia social entre los oponentes. Esta estructuración del espacio de solidaridad/hostilidad pretende proteger al grupo contra la violencia.[...] -En la óptica girardiana, la significación y la función de la tripartición del espacio de solidaridad/ hostilidad son claras. La estructura entre círculos concéntricos de este espacio determina, por el alejamiento social en relación con el sujeto, los objetos de la violencia legítima. Esta estructura, del mismo modo que el sacrificio, opera un desplazamiento de la violencia hacia víctimas aceptables¹¹⁵⁵.

Se podría considerar esta tripartición como una articulación estructural necesaria del espacio político como consecuencia de la Esencia mimético-conflictiva del deseo humano. El tercer círculo se presenta como el de mayor expresión de la violencia reprimida en los dos círculos inferiores, que son, sin embargo, los de mayor carga conflictiva. Los dos primeros círculos “contienen” la violencia pero ésta sólo se libera verdaderamente en la lejanía de la mayor exterioridad. Ese tercer círculo desempeña así un papel fundamental para la contención de la violencia en el espacio de la convivencia propiamente política, pues sirve para “evacuar” una conflictividad que, de lo contrario, desembocaría en la disolución misma de la comunidad o, por emplear la terminología hobbesiana (exponente, dicho sea de paso, de una antropología de resonancias inquietantemente girardianas), en “la guerra de todos contra todos”:

Así como lo sugiere un proverbio árabe, “yo contra mis hermanos, yo y mis hermanos contra mis primos, yo, mis hermanos y mis primos contra todos los demás”, la división del espacio de relaciones en tres (o en N, N siendo igual o más grande que tres) ámbitos no se distingue del principio sacrificial. El conflicto con mis primos me reconcilia con mis hermanos, el conflicto con otros más alejados reconcilia a los primos, y así sucesivamente. El tercer término tiene el sentido de una víctima de recambio contra la cual los rivales se reconcilian.

¹¹⁵⁴ *Ibid*,p.25.

¹¹⁵⁵ *Ibid*,pp.134-135.

¿Cuál es entonces la secuencia teórica que acerca vertiginosamente ese espacio de la mayor violencia hasta la proximidad del “enemigo interior” que caracteriza al universo de las ideologías políticas modernas?¹¹⁵⁶ Sin duda, el cristianismo ha jugado un papel fundamental (tanto en el sentido “cognitivo” como en el sentido de su “praxis”) para entender el marco que explica esta radical transformación de la esencia de lo político. En efecto, inaugura eso que Paul Dumouchel ya bautizó a finales de los años 70 la “ambivalencia de la rareza”. Esta “rareza” provoca fundamentalmente el derrumbe del mecanismo sacrificial en el que se asentaban las comunidades primitivas.

La rareza es una institución social. Instituye el mundo moderno como lo sagrado instituía las sociedades primitivas. Como él, protege a la comunidad contra la violencia esencial. Su funcionamiento, a la vez muy próximo y muy diferente de la resolución sacrificial de la crisis, reposa sobre los mismos mecanismos. Sólo una mutación sobrevenida en el interior de lo sagrado determina este cambio de registro y de régimen¹¹⁵⁷.

Esta “mutación” de la estructura socio-política tripartita es obra del cristianismo¹¹⁵⁸. Su protagonismo en la construcción de esta “rareza” es decisivo. Su efecto principal es que impide la convergencia unánime de los miembros del cuerpo social en una víctima única. Y esto por dos razones. Primero, porque obstruye u obstaculiza la formación de grupos férreamente vertebrados de acuerdo con la lógica de la solidaridad/hostilidad (éste sería el resultado de la praxis cristiana de la caridad y el perdón). Y segundo, porque revela la

¹¹⁵⁶ Dumouchel vuelve a insistir en el planteamiento del interrogante antes también apuntado entre las sociedades primitivas y las sociedades modernas: “Sin embargo, en esta sociedad es el enemigo extraordinario es el más lejano y el más diferente, el más exterior, mientras que en los Estados detentores del monopolio de la violencia legítima, es, según parece, el enemigo interior, el más próximo y el más similar, quien es objeto de la violencia más extrema” *Ibid.* p.136.

¹¹⁵⁷ P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, *op.cit.*, p.179.

¹¹⁵⁸ Esta “mutación” explica, asimismo, la primacía de la economía ante la cual las distintas escuelas modernas (liberales, socialistas y marxistas) han terminado inclinándose: “La rareza es el abandono generalizado de las obligaciones de solidaridad que unían a la comunidad. Es la transgresión sistemática de las prohibiciones tradicionales. Es el rechazo voluntario de las protecciones antimiméticas ofrecidas por lo sagrado y lo sacrificial. Este derrocamiento de lo sagrado construye socialmente un conjunto de bienes y de recursos tal que las necesidades y los deseos de todos no puedan ser satisfechos. [...] Así, un acontecimiento religioso moldea la ilusión del papel determinante de la infraestructura económica.- El acontecimiento religioso que opera esta inversión en relación con lo sagrado es la aparición y el lento trabajo, en Occidente, de un saber referido al papel y a la función de la víctima emisaria” (P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, *op.cit.*, p.179). “La organización social de la rareza impide la convergencia unánime de la violencia contra una única víctima. En ausencia de obligaciones de solidaridad que impelen a los agentes a interesarse por el conflicto original y les imponen verdaderos deberes de violencia, cada uno prefiere perseguir el objeto de su propio deseo, lo que se llama generalmente su ‘interés personal’” (P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, *op.cit.*, pp.63-64).

inocencia de la víctima (es el aspecto destacado por el propio Girard en cuanto que “desvelamiento” de la mentira mítica que encubre el asesinato colectivo).

Así pues, es imposible entender el orden político moderno (el orden político de la estatalidad y del monopolio de la violencia legítima) sin atender al espacio social (espacio de la “indiferencia social” nacido de la “mutación” engendrada por el cristianismo) que lo prefigura y motiva. De hecho, el Estado moderno debe entenderse, al mismo tiempo, como la consecuencia y la radicalización de ese espacio social de “indiferencia social”¹¹⁵⁹ en la medida en que se alza gracias precisamente a la erradicación de los últimos grupos conflictivos enzarzados en las guerras de religión. Estos “grupos”, de hecho, responden a las distintas confesiones cristianas, enfrentadas entre sí, en una expresión muy reveladora de “mezcla” entre el *logos* heracliteano y el *logos* juánico (de crecimiento paralelo del Bien y del Mal), que puede verse como anticipo del *anti-logos* satánico moderno.

En todo caso, el paralelismo entre la estructura antropológica de resolución social de la violencia acerca al modelo de las comunidades primitivas y al modelo de las sociedades modernas. Y el árbitro de este acercamiento es la teoría mimética girardiana:

Según René Girard, la superación de la indiferenciación a través de la violencia caracteriza desde el origen la estructura humana. El objetivo de este ensayo es hacer un paralelismo entre esta teoría y el nacimiento del Estado moderno, visto como una superación de la violencia indiferenciada de todos contra todos¹¹⁶⁰.

Dumouchel ha desarrollado la validez de la unidad hermenéutica del espacio socio-político arcaico y moderno lograda gracias al paradigma girardiano. Especialmente, ha destacado su relevancia de cara a una interpretación del origen y función genéticamente

¹¹⁵⁹ “Sea como sea, bajo una forma flexible, informal, móvil, o como figuraciones metafóricas de la soberanía social, es importante para el desarrollo del individualismo, y a través de él para la eclosión de la organización estatal, que las representaciones de la solidaridad orgánica sean progresivamente suprimidas” (M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, op.cit., p.240). El vínculo entre individualismo y estatalidad acompaña todo el proceso de su desarrollo y despliegue hasta la culminación totalitaria: “El totalitarismo... es, a nuestro entender, la reacción lógica a un proceso de atomización, a la pérdida de la solidaridad orgánica, es la respuesta alocada que encuentra la organización economista a un individualismo que le ha sido necesario al comienzo, pero que lleva en él elementos de anarquía, de desagregación que no son integrables.[...] El totalitarismo, que hay que tomar aquí como una noción exploratoria, entiende así realizar, alrededor de un valor dominante, una unidad necesaria para la perduración social; sin embargo esta unidad, o por mejor decir esta interdependencia, va a ser obtenida por lo alto, por un órgano centralizador, y no ya a partir de la espontaneidad social” (*Ibid*, p.255)

¹¹⁶⁰ D. Mazzù, “La métaphore auto-immunitaire du politique”, en D. Mazzù (dir), *Politiques de Caïn*, op.cit., p.271.

adquirida del Estado moderno:

Hay que tomarse en serio la tesis clásica según la cual el Estado tiene por función primera protegernos de nuestra propia violencia ¿Pero cómo lo consigue? La violencia que los individuos ejercen unos contra otros es lo que hace la necesidad del Estado. Así Hobbes -uno de los más prestigiosos representantes de esta tradición política- ya lo había visto, es por la violencia como el Estado nos protege de la violencia.[...] ¿De dónde le viene sin embargo esta potencia superior? La transferencia unánime al único soberano de nuestro derecho a defendernos nosotros mismos crea la institución que pone término violentamente al desorden violento. Al renunciar a nuestro derecho a la violencia (y a la venganza) le conferimos al Estado el monopolio de la violencia. Lo que transferimos es eso a lo que hemos “renunciado”, es decir, nuestra violencia. Esta transferencia unánime metamorfosea la violencia, la vuelve legítima. Desde entonces, la potencia coercitiva del Estado no parece ya del todo una violencia, o más bien se convierte en una buena violencia cuyo objetivo es la paz, en oposición a la mala violencia que engendra el desorden¹¹⁶¹.

El esquema recuerda, y mucho, al guión originario de la violencia sagrada. Especialmente la necesidad de una “transferencia” y la distinción entre una violencia “mala” y otra “buena” (que equivale a la violencia ritual “pura” que sirve para limpiar o evacuar la violencia “impura”). En el espacio delimitado por la estatalidad moderna, esta purificación de la violencia coincide con su pretensión de una autoridad superior y de una reclamación del monopolio de dicha violencia.

El detentor del monopolio de la violencia legítima posee una autoridad propiamente moral: la de decir la diferencia entre la buena y mala violencia. El Estado no crea esta diferencia, le preexiste, pero la instituye de una manera particular: monopoliza la autoridad que la determina. Esta situación monopolística es nueva. Es propia del Estado moderno. Las teorías del contrato social oponen generalmente el Estado a un “estado de naturaleza” en el que cada uno es libre de determinar por sí mismo la distinción entre violencia legítima y violencia ilegítima. [...] La partición común, pública, entre estas dos formas de violencia es esencial al Estado moderno. Le da la capacidad de protegernos utilizando la buena violencia para poner un fin a la mala¹¹⁶².

Y abundando en esa misma relación entre reclamación “religiosa” por parte del Estado de la autoridad para establecer la distinción entre la buena y la mala violencia (o, dicho en términos modernos, la violencia “legítima” y la “ilegítima”) se vuelve a reproducir, *cum grano salis*, el esquema sagrado arcaico:

¹¹⁶¹ P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, op.cit., pp.10-11.

¹¹⁶² *Ibid*, p.11.

Pero lo que funda la autoridad moral del Estado y asienta la partición entre la buena y la mala violencia, es la transferencia unánime al soberano, por los ciudadanos, de su derecho de defenderse a sí mismos, es decir la transferencia de su propia violencia. La unánime violencia de todos, reunida en la persona del soberano, separa la buena violencia de la mala. Lo que funda la autoridad moral del Estado es también lo que hace su fuerza. La distinción entre la violencia legítima y la violencia ilegítima reposa sobre el monopolio de la violencia¹¹⁶³.

De este modo, el orden político moderno nacido con el Estado obedece a la misma lógica sacrificial y persigue el mismo objetivo de pacificación social que se describía en los relatos girardianos sobre la violencia y lo sagrado. Por eso escribe Dumouchel que “en un sentido, no hago sino extender al Estado moderno el análisis girardiano de la realeza sagrada”¹¹⁶⁴.

Es por la violencia por lo que el Estado nos protege de la violencia. Es por el ejercicio de una fuerza superior por lo que nos impide despedazarnos, y esta fuerza superior proviene de un desplazamiento de la violencia de la comunidad hacia blancos aceptables, hacia víctimas sacrificables. Esta relectura de la concepción clásica del Estado moderno sugiere que constituye una variante del mecanismo victimario descrito por René Girard¹¹⁶⁵.

Y en efecto se trata de una “variante”. Y la variante no es de ningún modo menor. Se debe a que la anterior equivalencia entre la violencia y lo sagrado ya no puede funcionar. La violencia ya no puede ser lo sagrado, ya no puede fundar lo sagrado. Y esto como consecuencia de una Revelación y de una práctica cristianas que han supuesto la ruina consecuente del mecanismo sacrificial anteriormente descrito. Ahora bien, el cristianismo no puede producir una anulación de la esencia mimético-conflictiva del hombre y de su necesaria plasmación a nivel político. Lo único que puede producir es una “mutación”. Y el Estado moderno es un fruto concreto de dicha mutación. ¿Cómo logrará articular de modo distinto la tripartición del espacio socio-político que lograba “contener” la violencia interior de la comunidad mediante la transferencia de dicha violencia hacia la exterioridad de las víctimas sacrificables?

¹¹⁶³ *Ibid*, pp.12.-13.

¹¹⁶⁴ *Ibid*, p.15.

¹¹⁶⁵ *Ibid*, p.15. “Las similitudes entre uno y otro son en efecto chocantes: la transferencia unánime de la violencia que pone término al desorden; el hecho de que esta unanimidad dé nacimiento a una autoridad moral que promulgue las reglas que pretenden mantener la paz en el interior de la comunidad y distinguir la buena

La primera consecuencia del monopolio de la violencia en el espacio interior del orden político moderno (monopolio que, hay que volver a recordar, es una novedad del universo moderno en relación con la “diseminación” de la represión propia del orden sagrado arcaico, en forma de reglas, prohibiciones, etc)¹¹⁶⁶ es la despolitización de dicho espacio y la

violencia de la mala violencia; el desplazamiento de la violencia hacia víctimas aceptables” (*Idem*).

¹¹⁶⁶ “La tercera característica particular del Estado moderno, es que es el ‘detentor del monopolio de la violencia legítima’. Hasta él, los soberanos, los Reyes, los emperadores, los ‘hijos del cielo’, los representantes de Dios en la tierra no han sido más que, en el mejor de los casos, aquellos que podían ejercer la violencia suprema.[...] Sin embargo ser el ‘detentor del monopolio de la violencia legítima’, no es solamente, para el soberano, detentar una violencia que le permite destruir aquellos que se oponen a su soberanía, es también ser la fuente de la que procede la diferencia entre violencia legítima y violencia ilegítima. En el universo de lo sagrado nadie detenta jamás ese monopolio, ya que el lugar en el que se engendran las reglas que dicen la diferencia entre la buena y la mala violencia es un lugar vacío, el de la víctima muerta. Incluso si los Reyes sagrados ocupan ese lugar peligroso durante la prórroga (*sursis*) que les es acordada -un plazo que han conseguido a veces extender casi indefinidamente -, no han llegado jamás a conquistar el monopolio de la violencia legítima. En último análisis, la razón es que en el universo sagrado, es imposible apropiarse del monopolio de la violencia. Es así al menos, me parece, que hay que interpretar la hipótesis de la crisis mimética y del mecanismo victimario por el cual se termina. Significa que no puede haber vencedor último del conflicto violento en el interior de la comunidad. Sólo un mecanismo autoregulatorio de la violencia puede devolver una paz durable.[...] Adquirir el monopolio de la violencia, es inmediatamente tener el monopolio de la violencia legítima.[...] Detentar el monopolio de la violencia legítima, es pretender decir, o crear, la diferencia entre la buena y la mala violencia. Sin embargo el proyecto que consiste en querer, o en pensar deber, inventar la diferencia entre el bien y el mal es tan eminentemente moderno que constituye casi una definición de la modernidad.[...] La racionalidad, la secularidad -que es otra manera de comprender la autonomía moral- y el monopolio de la violencia legítima están estrechamente ligados en la teoría y la práctica al Estado moderno. -Según la teoría política moderna, la razón funda el monopolio de la violencia legítima, el acuerdo racional de los societarios da nacimiento al Estado.[...] La lectura girardiana invita a desmontar esta relación de fundación y sugiere que el monopolio de la violencia legítima es lo que funda la razón en su pretensión de ser el otro de la violencia, y desde ese momento hace de ella la ‘Razón’. La diferencia entre la razón y la violencia de la cual se pretendería hacer salir el acuerdo unánime de los societarios no precede al gesto fundador del orden político, sino que procede de él” (*Ibid*, pp.16-18). Las otras dos características que distinguen el relato girardiano sobre la realeza sagrada y la teoría moderna del Estado son la “secularidad” y la “racionalidad”. De ambas se podría decir también, de acuerdo con Girard, que son el producto de la Revelación cristiana. En cuanto a la racionalidad escribe Dumouchel: “La transferencia de la violencia no es aquí el resultado de un mecanismo ciego vivido en la *méconnaissance*. Al contrario, el medio por el cual se efectúa es conscientemente concebido y racionalmente motivado, incluso si su naturaleza verdadera queda parcialmente disimulada y si el carácter sacrificial de la operación pasa inadvertido” (*Ibid*, p.16). Más abajo, Dumouchel aclara la cuestión en nota a pie de página: “La teoría del Estado moderno no revela más que de forma imperfecta la transferencia de la violencia. Presenta el desplazamiento de la violencia como la renuncia de cada uno a su propia violencia (a su derecho de defenderse a sí mismo), más que como la aquiescencia de todos a la violencia soberana. Atribuye a un abandono de la violencia lo que en realidad es (y necesariamente según la teoría) el acuerdo dado al ejercicio de la violencia por el soberano. El hecho de que la operación consista en desviar la violencia de los unos y de los otros hacia víctimas terceras es todavía menos visible. Sin embargo, ya que se trata de una transferencia de la violencia más que de su abandono, la operación implica forzosamente que la violencia se ejerce efectivamente contra alguien” (*Ibid*, p.16). Esta última nota a pie de página de Dumouchel es muy interesante pues ofrece una posibilidad de crítica, según el paradigma mimético, de la exposición moderna y contractualista del nacimiento del Estado, que estaría sometido a una nueva forma de “mentira”, a una nueva modalidad de mitología racionalista que falsificaría, como todos los mitos, lo que realmente ha sucedido. Una vez más, el *logos* de Heráclito y el evangélico deliberadamente mezclados. Como escribe Maffesoli: “Esta estructuración sagrada del poder,... se expresa en lo que J.Huizinga llama la ‘naturaleza fantástica’ del Estado. Estamos tentados de decir que las actuaciones calificadas como absurdas, las destrucciones, las autodestrucciones aparentes (el ejemplo de las purgas estalinistas o de la eliminación de las SA), así como los aspectos más racionales o más equitativos, se desprenden de una tipología de lo

“transferencia” de la conflictividad política a la exterioridad de la relaciones inter-estatales.

La característica esencial del Estado moderno, según Schmitt, quien en esto se revela fiel discípulo de Hobbes, es la pacificación interna del Estado que hace coincidir la división “amigos-enemigos” con el interior y el exterior del Estado. En consecuencia, a partir de ahora solos los Estados mantienen entre ellos relaciones propiamente políticas, relaciones “amigos-enemigos”. En el interior de cada uno, en el que no hay más que “amigos”, la política ha desaparecido; no queda más que la policía y la administración¹¹⁶⁷.

Ahora bien, esta despolitización del espacio interno de las nuevas estructuras surgidas como resultado del nuevo orden político impuesto por la estatalidad no pueden, en modo alguno, anular la lógica de la tripartición del espacio social que se deriva de la articulación mimético-conflictiva desarrollada por Dumouchel de acuerdo con el paradigma girardiano. Pese a surgir de una “mutación” alteradora de dicho espacio, las necesidades de una “evacuación” de la violencia interna son las mismas. Este “detalle” no parece haber sido claramente identificado por las teorías “racionalistas” del contrato social que, orgullosamente, pretendieron escapar de la lógica sacrificial¹¹⁶⁸. La eliminación de los “grupos” en el ámbito interior no es suficiente para el propósito pacificador del Estado. Sólo si la conflictividad interior se “desplaza” hacia el tercer círculo, los Estados lograrán, efectivamente, la pacificación del espacio interior.

Hobbes y toda una tradición de filosofía política después de él ven con razón en la exclusión de los grupos en el seno del Estado, en el monopolio estatal de la violencia legítima, la condición de la paz interior. Pero no ven, o si la ven es para olvidarla inmediatamente, que esta reconciliación unánime

sagrado...” (M. Maffesoli, *La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique, op.cit.*, p.261). En cuanto a la última distinción, la secularidad, también está vinculada a la anterior. “Esta racionalidad del acuerdo que funda el Estado es inseparable de su carácter secular. El contrato racional por el cual los individuos se asocian y se someten al poder que les protege desacraliza el Estado. Dice que el Estado no tienen fuente trascendente pero encuentra su origen y su fin en los hombres que le dan nacimiento. La secularidad, el hecho de que es ‘humano puramente humano’, es la segunda característica del Estado moderno, en relación con lo sagrado que engendra el mecanismo victimario y a las realidades sagradas en particular. Lo político moderno, en principio al menos, abandona la ilusión de la trascendencia” (P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique, op.cit.*, p.17). “En principio”, en efecto, pues lo político moderno se ha caracterizado por una curiosa forma de trascendencia imanentista que los historiadores han acostumbrado a definir como “religiones seculares”, “cívicas” o “políticas”.

¹¹⁶⁷ *Ibid*, p.121.

¹¹⁶⁸ “La simplificación del fondo de la hostilidad por el Estado moderno corresponde al contrario a una tentativa de renunciar al principio sacrificial. Constituye un esfuerzo por establecer un orden político puramente racional, por instituir un principio de coexistencia en el que la violencia nunca tiene lugar sin razón, no constituye jamás un exutorio, [...]”. *Ibid*, p.143.

requiere en el exterior del Estado un grupo enemigo¹¹⁶⁹.

La tripartición de las comunidades arcaicas primitivas se reprodujo en el orden político moderno gracias a la exploración de los infinitos territorios “vírgenes” que el nuevo imperialismo occidental, alimentado por la dinámica de la nueva carga mimética del interés individual, se propuso conquistar. Así pues, esa misma tripartición apareció declinada como orden político internacional de los Estados-Nación occidentales.

La tripartición termina siempre resurgiendo. Se puede reconocer en el seno de las relaciones internacionales una estructura que recuerda bastante al espacio de las relaciones de hostilidad y de solidaridad en las sociedades sin Estado. En el centro un primer círculo está delimitado por el territorio de la nación. Es el espacio del derecho en el que los conflictos son resueltos sin recurso a la violencia abierta. Está rodeado de un segundo círculo, definido por el concierto de las naciones. Aquí reina la relación política “amigos-enemigos” como la concibe Schmitt. Las colonias y las *terra nullius* forman un tercer círculo en el que las relaciones de hostilidad son totalmente diferentes, donde está permitido exterminar a poblaciones enteras. En efecto, a medida que crece el alejamiento que separa los grupos, la evaluación moral de los conflictos que les oponen se transforma. La distancia espacial y cultural se convierte en el signo de un déficit de racionalidad, el cual justifica el recurso a una violencia más intensa. Este acercamiento entre dos formas de distancia produce una coincidencia entre tres tipos de “espacios” distintos. Los que se encuentran más lejos de nosotros en el espacio físico son los más extranjeros en el espacio cultural y los más rebajados en el espacio moral. Este triple alejamiento les define como “otros”, a los que su alteridad excesiva priva de derechos, y frente a los cuales está permitido ejercer una violencia sin límite. [...] Para Carl Schmitt, en *El nomos de la tierra*, es la existencia en el exterior de Europa de un espacio “desocupado” donde era posible dar vía libre a la violencia lo que, durante largo tiempo, permitió limitar la violencia de las guerras europeas¹¹⁷⁰.

Pero ese espacio exterior tenía un límite geográfico planetario. “El orden que distribuía las dos formas de relación de enemistad en función del alejamiento físico y cultural ha desaparecido ahora. El enemigo más peligroso es también el más próximo. El mecanismo que pretende alejar la violencia de aquellos que nos resultan próximos para dirigirla hacia víctimas lejanas y sacrificables ha dejado de funcionar”¹¹⁷¹. Así, el fracaso de este mecanismo tendría que traducirse también en la reaparición de la violencia interna en el grupo. “La desaparición del tercer círculo del espacio de la violencia, es decir de una periferia absoluta en la que la violencia podía ser exportada sin regresar al centro, significa el fracaso del

¹¹⁶⁹ *Ibid*, p.137.

¹¹⁷⁰ *Ibid*, pp.26-28.

desplazamiento de la violencia para proteger a la comunidad”¹¹⁷².

De este modo, al agotarse este espacio exterior de la violencia sacrificial, la misma lógica de la estructura tripartita exigirá un reflujo de la conflictividad en los dos círculos inmediatamente anteriores. “Fue la desaparición de este espacio, sacrificial, exterior al ámbito de las naciones, lo que explica, según él (Schmitt), la intensidad y la violencia de las guerras del siglo XX”¹¹⁷³. Este reflujo se expresó, en primer lugar, como radicalización de la conflictividad política (del presupuesto político amigo-enemigo, característico de las relaciones entre unidades políticas) en las relaciones inter-estatales. Esta primera etapa se corresponde, básicamente, con la Primera Guerra mundial, guerra de nacionalismos en la fase final del imperialismo, que se corresponde con el agotamiento mismo de las tierras a explorar.

Sin embargo, en un segundo momento, ese reflujo conflictivo termina por inundar el primer círculo, el ámbito del orden político estatal. “Orden despolitizado”, como antes se destacaba, y que va a verse expuesto, a resultas de este reflujo violento, a una agresiva politización interior que culminará en la exarcebación totalitaria y que expresará, de algún modo, el fracaso definitivo del proyecto de pacificación racionalista del modelo estatalista¹¹⁷⁴, explicando a su vez la característica forma de trascendencia inmanentista que definirá a las nuevas “religiones políticas” modernas. “Religiones inmanentistas” que conjugarán el racionalismo cientificista y la lógica sacrificial de la persecución colectiva de nuevos chivos expiatorios para restablecer, desesperadamente, el orden interior. “Deux des plus grands phénomènes politiques du siècle dernier -le communisme et le national-socialisme- sont en même temps deux des plus grands phénomènes religieux”¹¹⁷⁵. Las nuevas ideologías políticas

¹¹⁷¹ *Ibid*, p.29.

¹¹⁷² *Ibid*, p.41.

¹¹⁷³ *Ibid*, p.28.

¹¹⁷⁴ “Se puede decir que lo político moderno constituye una tentativa de renunciar a la violencia sacrificial sin por ello renunciar enteramente a la violencia. -Sin embargo, los esfuerzos de los Estados modernos por simplificar definitivamente el espacio de la solidaridad/ hostilidad han fracasado” (*Ibid*, p.25). Este fracaso se traducirá por un “regreso” de la violencia sacrificial arcaica, expresada en una modalidad “moderna” y “política”: las guerras “morales”. “Las guerras morales no son, como lo cree Schmitt, el resultado del fracaso del mecanismo de exportación de la violencia, resultan al contrario directamente de la tentativa de expulsar la violencia hacia los extremos, tentativa que era una respuesta a los conflictos sin freno que oponían a los europeos. La aparición de formas extremas de violencia en el suelo europeo en el curso de los dos grandes conflictos del siglo XX constituye, a decir verdad, el regreso de las prácticas que no habían sido eliminadas o abandonadas por los europeos, sino, como lo vio bien Hannah Arendt, simplemente alejadas y puestas en práctica hacia fuera y contra otros” (*Ibid*, p.176).

¹¹⁷⁵ L. Scubla, “Sur une lacune de la théorie mimétique: l’absence du politique dans le système girardien”, *Cités, op.cit.*, p.125.

del siglo XX radicalizarán, de este modo, el peculiar enmarañamiento entre el *logos* juánico (logos desacralizador que inauguró la ciencia europea) y el *logos* heracliteano de la violencia sacrificial.

Este enmarañamiento y el reflujo de la violencia en el círculo del orden político interior es el que explica, de hecho, la novedosa aparición de la inquietante y enigmática figura que emergía anteriormente: el “enemigo interior”. La aparición de esta nueva figura se corresponde con la “crisis” del modelo estatal “normal”. Se trata de una situación de “excepción”, que va a terminar con la “amistad política” interna instaurada por el Estado.

Esta amistad cívica no reina sin embargo más que en situaciones “normales”, [...]. Lo que no siempre es el caso; sucede a veces que la tarea necesaria de pacificación interna-estatal conduce al poder a definir, [...] el enemigo interior, el enemigo público. Se ve entonces aparecer una nueva figura del “enemigo”, el enemigo interior. Se distingue del “enemigo” exterior en que su aparición corresponde a una situación de excepción, situación crítica en el que la supervivencia misma del Estado está en juego. Estas situaciones de excepción corresponden a momentos de fundación o refundación del Estado¹¹⁷⁶.

¿Cuáles serán las características y atributos definitorios de este nuevo “enemigo interior” que aparece como consecuencia de la transformación del espacio social tripartito? ¿Y en qué medida el modelo ofrecido por el paradigma mimético contribuye a ofrecer la inteligibilidad necesaria para explicarlo?

Dumouchel subraya, en línea con las reflexiones de Carl Schmitt al respecto, que el enemigo interior será “un enemigo mortal que hay que exterminar con el fin de asegurar la supervivencia del Estado”¹¹⁷⁷. ¿Pero qué tipo de víctimas conseguirán reunir el potencial necesario como para condensar alguna forma de unanimidad mimética violenta contra ellas, habida cuenta de la realidad de una sociedad “indiferente”, en la que los lazos de solidaridad y hostilidad se han ido descomponiendo, impidiendo de este modo la catalización de los contagios miméticos y, por tanto, la transferencia de la violencia hacia “víctimas sacrificables”? Esta distinta composición (o descomposición, por mejor decir) de las sociedades modernas y contemporáneas es precisamente lo que explicará la necesidad de recurrir a un modelo más amplio de “víctima sacrificial”. Una única víctima individual no

¹¹⁷⁶ P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, op.cit., p.122.

¹¹⁷⁷ *Ibid*, p.137.

sería suficiente, a diferencia del modelo canónico expuesto por Girard para las comunidades primitivas. Hac falta un “consenso” mayor y más abarcador. Sólo un enemigo que reúna la animosidad general de un público indiferenciado será capaz de arrancar el motor de la violencia política moderna.

Estas dos condiciones iniciales de la violencia política: la atomización de los societarios por el abandono de las obligaciones tradicionales seguido de su agregación en grupos estadísticos, y la necesidad de una violencia real, hacen que, contrariamente a lo que tiene lugar en el momento de la resolución de la crisis sacrificial descrita por René Girard, no tenemos aquí que vernoslas con una víctima única. Aislada, sola, sin defensa y tal vez rechazada por todos, la víctima sin embargo pertenece a un grupo, corresponde a una categoría general: los judíos, los burgueses, los chiítas, las mujeres, los homosexuales, los “prusianos”, los agentes del imperialismo, etc. Es imposible hacer converger contra una víctima única la violencia de los miembros de un grupo estadístico o de un público que constituye, por definición, una comunidad imaginada, una comunidad que, por hablar como Kant, no puede ser objeto de una experiencia posible. Para que el desplazamiento de la violencia pueda tener lugar en todas partes en las que se encuentran miembros de la comunidad imaginada, basta que existan numerosas víctimas potenciales que, aun siendo diferentes necesariamente las unas de las otras, son sin embargo “la misma víctima”: los miembros de un grupo¹¹⁷⁸.

Este nuevo modelo “global” de víctima sacrificial que caracteriza a la violencia política moderna es el que explica no sólo la repolitización agresiva del círculo interno de la comunidad sino también la explosión de la violencia en ese mismo espacio. Esta explosión obedece, principalmente, a varias razones. La primera es que debe ejercerse contra un colectivo anónimo y muy amplio (los judíos, la Iglesia, los burgueses, etc). La violencia política moderna tuvo que cumplir, en cierto sentido, una misión prometeica (en tanto que imitadora de la violencia sagrada arcaica). Y es que, para que la causalidad diabólica pueda ser saciada, la tarea supera las posibilidades “habituales” de la violencia unánime convergente. Con eso y con todo, los resultados son sorprendentes. En efecto, la amplitud de las posibilidades ofrecidas por el Estado, en particular su equipamiento técnico-científico, permitirá concretar formas de violencia y de exterminio desconocidas en la Historia. “El desarrollo de las guerras de exterminio en Europa ha ido de la mano de la obsesión del enemigo interior, del odio contra el “otro de dentro” (*l'autre du dedans*), ya sea comunista, burgués o judío, el enemigo al que importa perseguir (*traquer*) y destruir al más alto

¹¹⁷⁸ *Ibid*, p.309.

nivel”¹¹⁷⁹. Las guerras modernas expresan, de este modo, una singular forma de indiferenciación entre el interior y el exterior, fundidos por la lógica de una nueva modalidad expresiva de la causalidad diabólica directamente capitalizada por las ideologías políticas en el siglo XX.

Pese a los esfuerzos por rechazar la enemistad lejos de la comunidad, el “enemigo”, bajo la forma de la lucha de clases, ha reaparecido en el interior del Estado. Pero este “interior” era también un “exterior”. Ya que el afrontamiento social internacional transgredía las fronteras y rechazaba la división del mundo en Estados opuestos. Hicieron falta dos guerras, un genocidio, el Holocausto, y la amenaza nuclear para conseguir hacer entrar este antagonismo transnacional en el molde del territorio¹¹⁸⁰.

En efecto, es esta particular y paradójica articulación entre el “interior” y el “exterior” lo que permite extraer eso que Girard llamaba los “signos de selección victimaria”. Su traducción al espacio moderno parece también evidente. Sólo aquellas minorías o grupos que representen, al mismo tiempo, el “afuera” y el “adentro” reunirán los “signos de selección victimaria” que la mentalidad y la sociedad modernas requieren para activar su propia “causalidad diabólica” (oportunamente disfrazada, obviamente, como “causalidad científico-social”). Este modelo representativo reproduce, a su manera, a la víctima sacrificial arcaica descrita por Girard:

Se encuentra un ejemplo interesante en la antropología ritual de los Tupinamba. [...]. Los prisioneros destinados a ser devorados en el curso de las comidas rituales de los Tupinamba eran a la vez adversarios y enemigos.[...] Ilustraban así la figura del enemigo a la vez más próximo y más alejado. No eran ejecutados más que después de un largo período de asimilación que les habría literalmente “domesticado”, vuelto similares a aquellos que iban a destruirles. Eran a la vez “miembros de la comunidad” y marcados por una alteridad que nada podía borrar¹¹⁸¹.

Esta interioridad/exterioridad de la víctima sacrificial se ve reflejada también en la “simbiosis judío-alemana” magistralmente descrita por Enzo Traverso¹¹⁸². Lo interesante de su análisis sobre la “simbiosis” judío-alemana es que, además de integrar los elementos constitutivos de los signos de selección victimaria descritos por Girard, destaca la capacidad

¹¹⁷⁹ *Ibid*, pp.28-29.

¹¹⁸⁰ *Ibid*, pp.37-38.

¹¹⁸¹ *Ibid*, p.136.

¹¹⁸² E. Traverso, *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la “simbiosis judío-alemana”*, Pre-Textos, Valencia, 2005.

de esta estructura para adecuarse a las necesidades del discurso científico. Se produce así esa otra característica “simbiosis”, en este caso, entre la causalidad maléfica y social y la nueva causalidad natural y científica. El nuevo modelo de víctima propiciatoria inventado por la mentalidad moderna no podría entenderse sin el concurso de esta “doble simbiosis”:

Pero, en primer lugar, ¿de dónde procede el concepto de “simbiosis”? Su etimología todavía no ha sido establecida con exactitud, pero parece que fue inventada por el botánico Anton de Bary. En el uso corriente indica “la asociación duradera y recíprocamente aprovechable entre dos organismos vivos” (según la definición del Petit Robert). Ahora bien, en las ciencias naturales este concepto también está estrechamente relacionado con el de “parasitismo”. En 1922, el biólogo francés Maurice Caullery calificaba el parasitismo como una forma particular de simbiosis, donde “un organismo se nutre a expensas de otro...”. La asociación -añadía- tiene un carácter unilateral continuo: es necesaria para el parásito, que muere si se separa de su huésped a falta de poder alimentarse. Cuando el darwinismo social introdujo este concepto en el ámbito de las ciencias humanas, la imagen del judío “parásito” comenzó a ser frecuente en la literatura antisemita moderna. A finales del siglo XIX, la palabra “parasitismo” era ya ampliamente empleada para definir el rol económico de los judíos. Sin querer profundizar en este análisis semántico, baste constatar que la historia de las relaciones judío-alemanas parece oscilar entre estos dos polos: lo que los judíos intentaron poner de relieve como una simbiosis creativa y fructífera, con frecuencia les parecía a los alemanes (y especialmente a un sector de la *intelligentsia*) la inclusión de un elemento extraño -de un “parásito” peligroso- en el seno de su nación y su cultura¹¹⁸³.

Evidentemente, esta nueva causalidad diabólica estaba relacionada con la voluntad, descrita por Dumouchel, de la reconstrucción de una identidad nacional encabezada por un Estado amenazado en su unidad. La secuencia girardiana volvía a reproducirse. La relación entre una causalidad diabólica alimentada por la envidia social larvada, impotente y reprimida, y la necesidad de cohesión nacional, debía finalmente expresarse en forma de reintroducción novedosa de la lógica del chivo expiatorio.

En Alemania, el antisemitismo podía favorecer la construcción de la identidad nacional que necesitaba

¹¹⁸³ E. Traverso, *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la “simbiosis judío-alemana”, op.cit.*, pp.54-55. Los paralelismos con Girard van incluso más allá. Este carácter particular de la simbiosis judío-alemana parece corresponderse con una forma particular de deseo mimético no correspondido entre ambas comunidades: “Como bien lo ha subrayado Isaiah Berlin, el ardor con el que los intelectuales y los artistas judíos se identificaban con la tradición alemana era a menudo ‘el producto de un sentimiento de insuficiencia de parentesco, y de un deseo de hacer olvidar el foso; no obstante, cuanto más infranqueable era el foso, más se exasperaba el deseo de llenarlo, o de hacer como si no existiese’. . Moritz Goldstein no se había equivocado al comparar la compleja relación de los judíos con Alemania con los sufrimientos de un amor no correspondido”. *Ibid*, pp.107-108.

el nuevo Estado. En el contexto del *Reich* Bismarckiano, fragmentado y desprovisto de homogeneidad, el antisemitismo podía constituir un elemento de unificación nacional por oposición al “cosmopolitismo judío”. Podía también transformar a los judíos en cabeza de turco, o víctima propiciatoria del sentimiento de malestar social engendrado por un desarrollo industrial y económico rápido y desgarrador que sacudía violentamente, en profundidad, el orden tradicional¹¹⁸⁴.

La violencia resultante de este nuevo modelo de persecución política moderna basada en los nuevos paradigmas “abstractos” y “científicos” de chivos expiatorios rebasará, con creces, cualquier comparación con épocas pretéritas. Pero hay que destacar que este trágico balance de víctimas de la violencia moderna es el producto tanto de la particular descomposición de las sociedades indiferenciadas como del fracaso del mecanismo de exportación de la violencia al círculo de la exterioridad, y ambas pueden analizarse con el paradigma mimético-girardiano. “El crecimiento del número de víctimas de la violencia política viene de un descarrilamiento del mecanismo de transferencia”¹¹⁸⁵.

Las violencias que los Estados ejercen contra sus propios ciudadanos no son por tanto accidentes contingentes que sobrevienen del exterior del orden político moderno. Son al contrario sucesos cuya eventualidad estaba profundamente inscrita en su estructura. Dan testimonio del fracaso del mecanismo del que son constitutivos: la transferencia de la violencia hacia víctimas aceptables. Estos fracasos repetidos eran de hecho ineluctables. El proceso de abandono de los lazos tradicionales que, destruyendo los grupos, ha permitido la erección del monopolio de la violencia legítima conduce necesariamente a la aparición de nuevos reagrupamientos “amigos-enemigos” que cuestionan la repartición territorial de los lazos de enemistad y amistad¹¹⁸⁶.

Sin embargo, como se destacaba antes, esta nueva forma de política sacrificial moderna se vio abocada al fracaso. La razón de este fracaso no reside únicamente en la imposibilidad de llevar a cabo una misión prometeica de exterminio masivo de grupos étnicos o sociales definidos en términos abstractos. Como ya se advertía, pese a no culminar sus esfuerzos de purificación social o racial, los sistemas totalitarios modernos alcanzaron cifras inauditas de violencia. Pero el mecanismo se reveló ineficaz para su propósito principal: restablecer el orden interior.

Hay ciertamente “chivos expiatorios”, hay incluso cada vez más, pero lo sabemos y he aquí toda la

¹¹⁸⁴ *Ibid*, p.81.

¹¹⁸⁵ P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, op.cit., p.309.

¹¹⁸⁶ *Ibid*, p.41.

diferencia.[...] Mientras tanto, la violencia no puede sino crecer. Hay que inmolar cada vez más “culpables” para mantener una apariencia de paz entre los hombres¹¹⁸⁷.

Una “apariencia de paz” desvela la incapacidad de alcanzar una paz completa y genuina como la del orden sacrificial arcaico. El sacrificio moderno, por el contrario, ya no es capaz de instaurarla, ya no es útil socialmente. Esta es precisamente la conclusión de Dumouchel, en la fórmula que da título a su libro: el “sacrificio inútil”.

El establecimiento del monopolio de la violencia legítima, corazón del orden político moderno, supone la desaparición de las condiciones que vuelven posible la resolución normal de la crisis mimética, a saber, la convergencia de la violencia de todos contra una única víctima. El orden político moderno no es posible sino cuando el mecanismo sacrificial que funda lo sagrado se ha vuelto imposible. El orden político corresponde por tanto al momento en el que el sacrificio, entendido en sentido propio, se ha vuelto inútil. El orden político moderno reposa sin embargo en una economía de la violencia de la misma naturaleza que el sacrificio: el desplazamiento de la violencia hacia víctimas aceptables, aunque el principio de economía de la violencia es aquí menos eficaz. Es por ello que no es tan llamativo que la violencia política haya sido pensada de forma tan habitual bajo la categoría del sacrificio: sacrificio a la nación, a la clase obrera, a una causa cualquiera que sobrepasa y trasciende al individuo. Ya que, como el sacrificio, la violencia política es una violencia que tiene como fin proteger contra la violencia: se justifica por el bien que persigue. Una de las tesis fundamentales de este libro es que “el sacrificio” exigido por la violencia política es hoy también inútil: es a partir de hoy incapaz de protegernos de la violencia y de dar nacimiento a un orden estable¹¹⁸⁸.

¿A qué se debe ese déficit de eficacia? Se debe, esencialmente, a la impotencia del mundo insembrado por el cristianismo para transformar su propia violencia en sagrada. Es justamente esa incapacidad para generar lo sagrado la que explica la explosión moderna de la violencia. Una violencia eficaz es una violencia pacificadora, y es también una violencia capaz de cerrar el ciclo de su propia dinámica. Pero la Revelación cristiana, al desvelar el mecanismo y confrontar a los hombres con su propia responsabilidad moral, impide ese cierre y, en este sentido, amplía los límites de la escalada violenta hasta el infinito. “La producción de lo sagrado- escribe Girard- es inversamente proporcional forzosamente a la comprensión de los mecanismos que lo producen. Y eso no quiere decir que el grano de arena del saber en el engranaje de la víctima emisaria produzca menos víctimas” (DCC:51). Si la mentira mítica era socialmente útil, la verdad cristiana anuncia el mayor peligro para la convivencia social y

¹¹⁸⁷ P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, op.cit., p.108.

¹¹⁸⁸ P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, op.cit., pp.41-42.

su mensaje puede ser funesto de cara a la expansión ilimitada de la violencia a menos que los hombres acepten la única vía para una convivencia sin víctimas ni mentiras: el amor del Reino de Dios.

En este marco, la escalada indefinida de la violencia política moderna se debe a los efectos cognitivos y sociales de la ruptura histórica cristiana. La incapacidad moderna para producir plenamente lo sagrado se concreta en la imposibilidad de generar la causalidad benéfica que sucede a la maléfica o diabólica, en el espacio arcaico. Esta interrupción del mecanismo fundador (mecanismo interrumpido que, precisamente por ese motivo, no llegará nunca a fundar nada) se debe a la incapacidad de los hombres para regresar plenamente, tras la Revelación cristiana, a la *méconnaissance* característica de la mentalidad primitiva. Sólo esa *méconnaissance* era capaz de transmutar la violencia maléfica en violencia benéfica, la violencia impura en violencia pura, la violencia humana en violencia divina. Y una violencia exclusivamente maléfica inspirada en una causalidad exclusivamente diabólica es el pienso ideológico más recurrente de las ciencias sociales modernas, hábilmente explotadas por el modo de pensamiento ideológico que se proyecta en la esfera política.

Está claro, sin embargo, que las transferencias benéficas, en nuestros días, son cada vez más débiles, esporádicas y fugaces; son de hecho ridiculizadas por los intelectuales, mientras que las transferencias maléficas son de una potencia extraordinaria y no son jamás denunciadas más que selectivamente. Hay siempre una buena transferencia maléfica y nunca se puede criticar, sería incluso inmoral criticarla: es el adversario ideológico, es el enemigo de clase, es la generación de los viejos, son los bastardos (*salopards*) que nos gobiernan, las minorías étnicas, los mal-pensantes, etc (DCC:55-56).

Por eso, los sistemas totalitarios tratan de emular, mediante sus dogmas ideológicos, la mentalidad primitiva. Como escribe Girard, “en el totalitarismo moderno reaparece todo un conjunto de características primitivas” (RA:144). Pero, al igual que sucede con la violencia, su desaforado recurso a la mentira colectiva (la propaganda de masas, la manipulación deliberada) revela justamente su ineficacia, retrata su singular incapacidad congénita para superar los obstáculos de la Revelación cristiana sobre la violencia.

En nuestros universos totalitarios, antiguamente cristianizados, la parte de manipulación consciente es mayor que en el universo en el que la verdad del chivo expiatorio no ha penetrado nunca. El mundo

contemporáneo resucita la violencia primitiva sin encontrar esa ignorancia¹¹⁸⁹ que producía la relativa inocencia de esos universos impidiendo así que fueran invivibles (RA:145).

De ahí que las sociedades modernas se asemejen no tanto a las comunidades primitivas sino a la disgregación que se cierne sobre ellas durante las crisis sacrificiales descritas por Girard. En ellas, el mecanismo del control de la violencia interna deja de funcionar y amenaza al orden existente. La violencia vuelve a su impureza original. Se desata descontroladamente y amenaza la convivencia. Las ciencias sociales y políticas modernas no son capaces de comprender esta dinámica precisamente porque, como se ha intentado demostrar, son ellas las que deberían ser explicadas por dicha dinámica, y no al revés (es el antisemitismo el que explica la sociología y no al contrario, como diría Guillaume Erner)¹¹⁹⁰.

Después de haberse ido alejando durante siglos sin romper nunca completamente con él, en el momento en que ceden a las tentaciones totalitarias -quizá ceden cada vez más, por razones inaccesibles a los modos de reflexión estrechamente políticos e incluso sociológicos-, las sociedades modernas se asemejan de nuevo no exactamente a lo religioso primitivo, sino a su disgregación (RA:145).

De ahí que Girard proclame que “cuanto más captemos el funcionamiento victimario de los universos primitivos, más perpetraremos en la naturaleza de las relaciones humanas dentro de los universos totalitarios” (RA:145). El totalitarismo derivado del espíritu religioso arcaico que anida en lo más profundo de las ideologías políticas modernas (y en las ciencias sociales que les sirven de teoría justificativa o legitimadora) es el producto, al mismo tiempo, del fracaso de su aplicación a un mundo insembrado por el saber bíblico sobre la violencia.

Es totalitaria toda sociedad en la que el chivo expiatorio reasuma su papel inmemorial de instaurador y restaurador de trascendencia, pero en un clima demasiado influido por el saber bíblico y cristiano -precisamente el saber de lo que es un chivo expiatorio- como para resucitar realmente la ilusión de los amigos de Job y de todos los que creen vivir en un universo sin defectos (RA:146).

¹¹⁸⁹ En la versión francesa, Girard no habla de “ignorancia” sino que emplea la expresión “non-savoir” (no-saber). R. Girard, *La route antique des hommes pervers*, Grasset, Paris, 1985. p.115.

¹¹⁹⁰ No sólo las ciencias sociales, también los más significativos “maestros de la sospecha” están imbuidos de la mentalidad sacrificial, según Girard: “Hay que rechazar todos los chivos expiatorios que Freud y el freudismo nos proponen, el padre, la ley, etc. Hay que rechazar todos los chivos expiatorios que Nietzsche nos propone, la moral de los esclavos, el resentimiento de los *otros*, etc. El modernismo clásico en su conjunto, Marx, Nietzsche, y Freud sobre todo, no hacen más que ofrecernos chivos expiatorios en último análisis equivalentes. [...] [...] para restaurar su eficacia, los hombres siempre son tentados para multiplicar sus víctimas inocentes, para matar a todos los enemigos de la nación o de clase” (DCC:383-384).

En efecto, es la voluntad moderna de la “extirpación ontológica del mal”. Este deseo de extirpación, de purificación sagrada termina desembocando en la búsqueda desesperada de nuevas utopías que regeneren el mundo social hasta erradicar definitivamente los conflictos y, por consiguiente, la política. “La exigencia de absoluta perfección podría ser un punto en común entre la sociedad de los ‘amigos’ y las sociedades totalitarias actuales” (RA:146). Pero la particularidad del sistema moderno es su fracaso definitivo. De ahí la necesidad de ahogar ese fracaso en montañas de cadáveres que lo justifiquen.

Bien engrasado, el mecanismo victimario promueve un mundo absolutamente “perfecto”, puesto que asegura automáticamente la eliminación de todo lo que considera imperfecto y hace aparecer imperfecto, indigno de existir, todo lo que resulta violentamente eliminado.[...] Si la tendencia a atribuir las imperfecciones de una sociedad a chivos expiatorios de dentro y de fuera sigue siendo probablemente universal, en lugar de descubrirla y denunciarla, las sociedades totalitarias la alientan y sistematizan. Alimentan con víctimas el mito que intentan promover, el de su propia perfección (RA:149).

Esto es lo que explica, en última instancia, la inesquivable derrota de todo sistema totalitario moderno. Su incapacidad para producir lo sagrado se manifiesta en incapacidad para sostener un edificio social exclusivamente asentado en la causalidad diabólica. “Los universos totalitarios no tienen más que una esperanza de vida extremadamente débil, todo el mundo comprende que las víctimas sobre las cuales reposan son inocentes: mientras que, en las sociedades pre-cristianas, nadie se da cuenta de ello” (CE:18).

Este dismantelamiento del espacio totalitario moderno y de las utópicas esperanzas de regeneración que pretenden clausurar definitivamente la conflictividad política termina por desembocar, paradójicamente, en una forma de “fin” de lo político, pero no precisamente del tipo esperado de acuerdo con las ilusiones ideológicas. No se tratará de una reconciliación definitiva fruto de la unanimidad lograda a costa de millones de víctimas inocentes. La incapacidad moderna para producir lo sagrado impide irremediablemente toda forma de unificación social sellada con la sangre del asesinato colectivo. De ahí que los paraísos prometidos por la ingeniería social moderna hayan terminado revelándose como lo que fueron: verdaderos infiernos. El “fin de lo político” que aquí se refiere se corresponde más bien con ese rasgo definitorio que distingue al orden político de la estatalidad en su último estadio: el que se traduce en el reflujo de la conflictividad política y de la violencia en el

espacio del círculo interno, que había quedado hasta entonces totalmente protegido. Este reflujo de la violencia en el círculo interior de la comunidad se concretó, en un primer momento, en una intensificación política totalitaria concretada en la imperiosa necesidad de una nueva causalidad diabólica. Dicha causalidad requería de una proyección hacia un modelo de víctima suficientemente amplio y abstracto en sus atributos sociales como para reunir los “signos de selección victimaria” que permitieran evacuar ese reflujo de violencia interior: el enemigo “interior”. En definitiva, este nuevo escenario político se emparenta significativamente, como ya se advertía anteriormente, con la descripción girardiana de la crisis sacrificial en las comunidades primitivas. El problema consiste en que, a diferencia de dicha tipología general girardiana, en este caso no es posible ya “contener” la violencia, en la medida en que ésta ya no puede purificarse a sí misma, sacralizarse hasta el punto de propiciar la reconciliación comunitaria. La Revelación cristiana y el universo social indiferenciado que se deriva de ella y de la praxis instaurada por ella (la caridad, el perdón) lo impiden definitivamente. Este “fin de lo político” determina la vertiente apocalíptica del pensamiento girardiano y su sólida apuesta por una clausura definitiva de la política como medio de solución social. Sólo el Reino de Dios y un *logos* evangélico no contaminado, que reconcilie a los hombres sin hacerlo a costa de la sangre inocente, sería capaz de impedir la desatada carrera de la humanidad al encuentro de su propia violencia.

El fin de lo político de acuerdo con la lectura girardiana encuentra una de sus principales manifestaciones en la disolución misma del territorio interior, cubierto, hasta entonces, por la despolitización estatal. Ese territorio delimitaba el espacio de la protección ante la violencia, el espacio de la neutralización política. En nuestra época post-política, en nuestra época del territorismo y de las guerras sin frentes y sin enemigos señalados territorialmente, nos vemos abocados a sustituir la figura ya de por sí confusa del enemigo interior (una interioridad coloreada de exterioridad, esto es, una “simbiosis”) por otras figuras todavía más irregulares, caóticas y enredadas.

Hemos sustituido desde hace poco la figura del traidor, del enemigo de clase, que la justicia social pretendía anular, por las del terrorista y el inmigrante clandestino. Éstos son por supuesto enemigos interiores, pero indican también una transformación de la relación entre el interior y el exterior. Sugieren el fin del territorio como principio estructurante de las oposiciones violentas y, por

consiguiente, una profunda metamorfosis del Estado detentor del monopolio de la violencia legítima¹¹⁹¹.

Todas estas nuevas figuras revelan una acusada transformación de la esencia de lo político. Una última “mutación”, tal vez, pues no sólo está alterando algunos de sus rasgos más significativos, sino que está comprometiendo su propia supervivencia. Al menos, de acuerdo con la interpretación canónica girardiana. A nuestro entender, sin embargo, antes de llegar al apocalipsis de la indiferenciación violenta planetaria, es necesario atravesar aún algunas etapas intermedias. Una de ellas puede que la estemos atravesando en este momento histórico de desfundamiento estatal. El Estado no parece estar desapareciendo¹¹⁹² pero sí transformándose de modo acelerado, enmarañando sus estructuras, hasta hace no mucho sujetas a la lógica de la territorialidad característica de la modernidad “sólida”, con nuevas organizaciones supra-estatales y mediaciones tecno-económicas propias de nuestro mundo globalizado, cada vez más imbricadas en el otrora “soberano” territorio regido por la dominación estatal, por causa del violento empuje de una indiferenciación cada vez más acusada. Es nuestra época de la “modernidad líquida” como gusta proclamar, insistentemente, el sociólogo polaco Zygmunt Bauman¹¹⁹³.

La consecuencia de este nuevo “tiempo-eje”, de acuerdo con la expresión de Luis Díez del Corral¹¹⁹⁴, en el espacio político es descrita por Dumouchel como la progresiva sustitución de la figura del territorio por la figura del santuario.

Basta con mirar alrededor de uno para constatar que la lógica del territorio ha sido sustituida cada vez más por la del santuario. Es decir por una organización privada, más que pública, del espacio compartido, cuya homogeneidad cede el paso a una separación entre lugares seguros y zonas abandonadas a la violencia y al desorden.[...] Esta fragmentación del territorio significa una cierta renuncia por parte del Estado al monopolio de la violencia legítima y, al mismo tiempo, a los ideales de igualdad y de justicia social que le daban sentido y estabilidad¹¹⁹⁵.

Este abandono de la territorialidad significa también el progresivo deterioro del marco de la enemistad política convencional, el delimitado por las “guerras” entre unidades políticas

¹¹⁹¹ P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, op.cit., p.38.

¹¹⁹² Cf. M. Ayuso, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Dykinson, Madrid, 1998.

¹¹⁹³ Z. Bauman, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002. “Amor líquido”, “tiempo líquidos”, “vida líquida”, etc, este sociólogo define nuestra época y las relaciones humanas determinadas por ella como marcadas por el estado líquido, incluso hoy ya gaseoso.

¹¹⁹⁴ L. Díez del Corral, *El rapto de Europa*, Madrid, 1954.

claramente determinadas, pues “la transformación de las reglas de hostilidad es inseparable de la transformación de las reglas de solidaridad”¹¹⁹⁶.

Significa también, como lo ha visto bien René Girard, el fin de las guerras propiamente dichas y su sustitución por lo que se pueden llamar “estados de violencia”¹¹⁹⁷. Conflictos caracterizados por la larga duración, que no oponen a adversarios “iguales” sino a fuerzas múltiples de las cuales algunas son privadas, otras públicas, algunas nacionales o regionales, y otras internacionales. Contrariamente a las guerras que tienen un comienzo y un fin sancionadas por el derecho internacional, y que por consiguiente quedan, hasta un cierto punto, como conflictos ritualizados, los “estados de violencia” no tienen ni comienzo ni término claramente marcados en el tiempo. [...], a partir de ahora ya no hay separación clara entre tiempo de paz y el de la violencia y los conflictos¹¹⁹⁸.

Así pues, el apocalipticismo girardiano puede resultar excesivo pero indudablemente apunta en la buena dirección. La incontrollable e indiferenciada violencia de nuestra época refleja nuestra incapacidad para utilizar esa misma violencia para escapar de ella, tal y como sucedía en el escenario mítico. La intensidad de esta nueva escalada parece no poder encontrar ningún dique u obstáculo suficientemente alto y robusto como para controlar este inédito caos que avanza al mismo ritmo, y paralelamente, a la unificación de la humanidad entera. De ahí que Girard insista en la paradójica “hermandad” entre el amor y la violencia, pues ambas abolen las diferencias.

Así, en el ámbito político, el horizonte apocalíptico parece comprometer la misma supervivencia de la esencia de lo político.

La nueva división del espacio internacional en santuarios protegidos y en zonas más o menos abandonadas a la violencia y al desorden sugieren *el fin de lo político* tal y como lo habíamos conocido desde hace cuatro o cinco siglos. [...] Esta nueva división del trabajo de la violencia mina poco a poco su dimensión propiamente política, es decir la capacidad de la violencia para legitimarse a sí misma¹¹⁹⁹.

¿Es excesivo este anuncio de un fin de lo político? No parece, al menos, del todo incompatible con el marco de nuestra reflexión hasta ahora sobre la esencia misma de lo político. Pues si hemos subrayado que la razón de ser de lo político se define por “contener” a

¹¹⁹⁵ P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, op.cit., p.39.

¹¹⁹⁶ *Idem*.

¹¹⁹⁷ F. Gros, *États de violence*, Gallimard, Paris, 2006.

¹¹⁹⁸ P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, op.cit., p.39.

la violencia, en los dos sentidos del término, esta contención parece no poder coincidir, en nuestros tiempos, más que con una sola de sus acepciones. Como escribe Jean Baechler:

Considerado, no ya según sus fines, sino según su razón de ser, lo político se define como la solución al problema de tener que asegurar la concordia a pesar de los conflictos que oponen a los hombres. Busca transformar el odio y la violencia en competencias y en amistad sin poder conseguir nunca una victoria definitiva¹²⁰⁰.

Ésta parece, en efecto, una aguda reflexión que permite empalmar con el análisis mimético girardiano. La razón de ser de lo político coincide esencialmente con la razón de ser del orden sagrado. Como ha destacado Dumouchel en un artículo reciente, es esta singular sintonía entre la razón de ser de lo sagrado y la razón de ser de lo político la que permite establecer un puente que vincule a uno y otro como esencias dependientes:

Dans *Le Sacrifice Inutile* j'ai tenté de comprendre d'un point de vue girardien de quoi ce matériau est fait. C'est-à-dire de quelle manière le politique, à la fois procède de la violence et nous protège d'elle. [...] Il s'agissait donc de placer au coeur de l'analyse ce qui chez Girard reste pris pour acquis et n'est jamais directement un objet d'étude: la fonction protectrice du politique à l'égard de la violence, la façon dont il s'apparente et se distingue du sacré¹²⁰¹.

El medio del que lo sagrado se servía para conseguir esa protección frente a la violencia consistía precisamente en “transformar el odio y la violencia” en un orden sin violencia, en un orden de “competencias y amistad política”. De esta “emergencia”, de esta propiedad morfogenética o sociogenética, dependía la prosperidad del orden arcaico primitivo. Esta emergencia lograba hacer brotar lo sagrado de la violencia. Pero este orden sagrado, al igual que el político, siempre estaba ontológicamente amenazado, y no por un mal definitivamente extirpable (como pretende el modo ideológico de pensamiento), sino por la misma condición mimético-conflictiva del hombre. El problema del orden político moderno es que ha sido definitivamente “revelado”, y esta revelación, esta verdad, es peligrosamente disolvente para el orden social. El siglo XX ha demostrado que ni siquiera millones de víctimas han logrado reconciliar a los hombres en busca de esa “victoria definitiva” a la que se refiere Baechler. Este inaudito despliegue de los recursos humanos (científicos, técnicos,

¹¹⁹⁹ *Ibid*, pp.39-40.

¹²⁰⁰ J. Baechler, “Lo político”, en A. Jacob (dir), *El universo filosófico*, Akal, Madrid, p.419..

¹²⁰¹ P. Dumouchel, “Girard et le politique”, *Cités, op.cit.* p.24.

sociales, políticos) al servicio de la violencia revelan, paradójicamente, la impotencia de esa misma violencia para salir de su dinámica. Esto es, para sacralizarse y fundar, o refundar, el orden social.

¿Ha logrado el cristianismo arruinar definitivamente cualquier solución política? ¿Es el cristianismo efectivamente el responsable último de la sepultura anunciada de lo político? ¿Está la humanidad expuesta, como anuncia Girard, a decantarse por el Reino de Dios si no quiere sucumbir a su propia violencia destructiva? Se analizarán estas cuestiones en el último capítulo.

Pero antes de acometer esta problemática, se abordará a continuación uno de los aspectos todavía no estudiados en nuestro análisis mimético-político, aunque tangencialmente esbozado al hilo de nuestro análisis. ¿Existe acaso un mimetismo, análogo al de las relaciones humanas, pero que se pudiera aplicar a las relaciones entre unidades políticas? ¿En qué medida podría contribuir a explicar el crecimiento desorbitado del poder, la carrera hacia el totalitarismo, que se ha esbozado de algún modo en este capítulo?

Mimesis política y el in crescendo del poder

En la exposición sobre la dimensión política del pensamiento girardiano, se ha partido de una premisa esencial. Lo político “emerge” de una Esencia previa de carácter antropológico. Esa esencia se corresponde, sustancialmente, con el mimetismo, propiedad constitutiva de la condición humana y, particularmente, determinante en el espacio de la intersubjetividad. El mimetismo, por consiguiente, se presentaba como una cualidad antropológica decisiva, a partir de la cual podían extraerse decisivas implicaciones políticas, desde la fundación misma de la esencia que lo define (en sus tres presupuestos binarios definitorios, y fundamentalmente la relación de mando y obediencia), hasta el dinamismo que lo motiva y orienta. Dicho dinamismo puede incluso desembocar, tras la ruptura representada por la Revelación cristiana, en la misma amenaza de disolución por la metamorfosis provocada en su esencia misma. En cualquier caso, el mimetismo ha sido siempre considerado como una propiedad o un atributo exclusivamente aplicable al hombre, a su condición esencial o a su naturaleza. ¿Pero no existe acaso otra modalidad más compleja del mimetismo, derivada a su manera de la modalidad simple intersubjetiva? ¿En qué medida se

puede trasladar la lógica y la dinámica del mimetismo que alimenta las relaciones humanas al espacio delimitado por las relaciones entre unidades políticas? ¿Podría considerarse que estas unidades políticas operan de modo análogo a los sujetos involucrados en la lógica de la circularidad mimética, que comienza en el deseo y desemboca en la violencia?

Tal y como se ha visto con cierto lujo de detalle en el estudio hasta aquí desarrollado, el mimetismo analizado por la teoría de Girard es ciertamente poliédrico. Empieza con el sujeto individual, aunque predicar la individualidad del sujeto parece sólo, si se interpreta correctamente el modelo antropológico girardiano, un mero lugar común, toda vez que dicha individualidad está, en realidad, sometida a la lógica de la “interdividualidad” que la orienta y gobierna. Dicha interdividualidad se despliega, empujada por su mismo impulso y movimiento (movimiento condicionado por el “contagio” mimético), en psicología de las masas. Por consiguiente, no hay, a priori, ninguna razón para descartar la hipótesis de un mimetismo articulado, no ya alrededor del comportamiento psicológico individual, sino en torno a la relación entre grupos y, más concretamente, entre grupos o unidades políticas. Ahora bien, es preciso desarrollar sus implicaciones concretas puesto que Girard, salvo algunas referencias aisladas e intuiciones singularmente explícitas en *Achever Clausewitz*, no desarrolla oportunamente esta relevante cuestión si se aspira a desarrollar el campo de una teoría mimética de lo político. Precisamente por este motivo, es necesario ir, una vez más, “más allá de Girard”.

De hecho, es significativo que uno de los mejores conocedores de la teoría mimética y, al mismo tiempo, uno de sus intérpretes más lúcidos, Lucien Scubla, haya destacado la misma insuficiencia “política” de la hermenéutica girardiana canónica¹²⁰². En particular, una de sus críticas principales, y especialmente pertinente en este momento de desarrollo de nuestro estudio, es el carácter autista de su reflexión sobre la génesis y transformación de las comunidades primitivas. Al igual que sucede en los clásicos relatos de la literatura política utópica, el “realista” Girard parece olvidar que las comunidades no sólo se encuentran amenazadas por su conflictividad interior sino también por la violencia exterior de otras comunidades políticamente organizadas. ¿Cómo ha podido un pensador que ha destacado tan incisivamente la alteridad constitutiva de la identidad humana, a través del mimetismo,

¹²⁰² L. Scubla, “Sur une lacune de la théorie mimétique: l’absence du politique dans le système girardien”, *Cités, op.cit.*, pp.107-137.

soslayar la relevancia de esa misma alteridad entre los grupos humanos? Como escribe Subla:

Girard habla a menudo de “comunidades” humanas, pero no dice nada de sus límites ni del territorio que ocupan. Ciertamente, se encuentra en él una hipótesis sobre el origen del punto central alrededor del cual el grupo se reúne -es evidentemente el lugar en el que la víctima emisaria encuentra la muerte-, pero ninguna teoría ni mención de las fronteras. Sin embargo, numerosos ritos sacrificiales son efectuados en fronteras, y es incluso a veces un medio, para pueblos desprovistos de organización política, de extender su territorio y de asimilar así nuevas poblaciones¹²⁰³.

En la misma línea se interroga Scubla sobre esta incapacidad girardiana para explicar el hecho mismo de la realidad de los grupos humanos y de la alteridad política que los constituye. Atribuye esta deficiencia al “nominalismo antropológico” girardiano, una acusación que se antoja excesiva habida cuenta del acento girardiano sobre la esencia de lo relacional en su obra, pero ciertamente bien orientada si se considera la falta de desarrollo de dicha esencia en el espacio de las relaciones entre grupos humanos, en desigual correspondencia con su imponente despliegue en el marco de las relaciones interhumanas.

La comunidad girardiana tiene por supuesto un interior y un exterior, condiciones de posibilidad de la expulsión del *pharmakos* o de la captura de la futura víctima sacrificial, pero no tiene ni límites, ni territorio, ni identidad propia. Girard, que rechaza toda forma de platonismo y de esencialismo, es estrictamente nominalista y no reconoce en el fondo otra existencia que la de los individuos ligados solamente por relaciones miméticas indisolubles. Incluso, en su *Clausewitz*, los conflictos que oponen a las naciones europeas no tienen ninguna especificidad, y se reducen muy rápido a una rivalidad mimética indiferenciada, no teniendo otra salida salvadora posible más que una Europa homogénea y sin fronteras, abierta a todo el género humano¹²⁰⁴.

Esta mundialización de la esfera política no es sólo difícilmente digerible para la esencia de lo político. Es directamente la negación de dicha esencia. No existe esencia de lo político sin afirmación de la alteridad constitutiva de las unidades políticas. Esta alteridad requiere, necesariamente, de un marco constituido por una pluralidad de unidades políticas, expuestas a todas las posibilidades de relación política (rivalidad, hostilidad, alianza, etc), y determinadas por el presupuesto de lo político (presupuesto únicamente “exterior”, diría Freund, para corregir a Schmitt) condensado en el binomio “amigo-enemigo”.

¹²⁰³ *Ibid*, p.120.

Es una realidad, pues, que la pertenencia concreta a tal o tal otra comunidad política es contingente, pero no el hecho de que haya una pluralidad de comunidades políticas. La división de la sociedad en sociedades particulares procede del concepto mismo de la política. La política provoca la discriminación y la división, ya que vive de ellas.[...] Resulta de ello que la sociedad política es siempre una sociedad cerrada. Y lo es en varios sentidos. En primer lugar, tiene fronteras, [...]. [...] -La sociedad política permanece cerrada por una segunda razón: es el alma de las particularidades.[...] -Finalmente, la sociedad política es cerrada en virtud del ejercicio político mismo. La vida política es combate, lucha incesante; lo que significa que la sociedad política está obligada a delimitarse por sí misma para delimitar el adversario o el enemigo¹²⁰⁵.

De este modo, es inconcebible la unificación completa de lo político en una única unidad política universal, pues eso representaría la negación misma de la alteridad constitutiva de lo político. Como afirma Carl Schmitt:

La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y por consiguiente otra unidad política, coexistente con la primera. Por ello, mientras exista un Estado habrá siempre otros Estados, y no puede existir un “Estado” mundial que comprenda todo el planeta y toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso y no un universo¹²⁰⁶.

Esta consideración de lo político a partir de un único grupo, y la atención dedicada a los problemas exclusivamente derivados de su organización interna (sin atender a sus relaciones con otros grupos o unidades políticas), es característica del utopismo humanitario y nutre el modo ideológico de pensamiento y, por tanto, tiende a lo antipolítico (frecuentemente, por la vía intermedia del totalitarismo que niega la condición humana de aquellos que se opongan al proyecto ideológico-utópico)¹²⁰⁷. “Universalidad entonces debería

¹²⁰⁴ *Idem.*

¹²⁰⁵ J. Freund, *La esencia de lo político*, op.cit., pp.41-43.

¹²⁰⁶ H. Orestes (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001, p.200. La cita es del libro de Schmitt *El concepto de lo político*.

¹²⁰⁷ “La humanidad en cuanto tal no puede realizar ninguna guerra, puesto que no tiene enemigos, al menos sobre este planeta. El concepto de humanidad excluye el de enemigo, puesto que también el enemigo no deja de ser hombre y en esto no presenta ninguna diferencia específica.[...] La humanidad es un instrumento particularmente idóneo para las expansiones imperialistas y es también, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico. A este respecto es válida, aunque con una necesaria modificación, una máxima de Proudhon: ‘Quien dice humanidad, quiere engañar’. -Proclamar el concepto de humanidad, referirse a la humanidad, monopolizar esta palabra: todo esto podría expresar solamente -visto que no se pueden emplear semejantes términos sin determinadas consecuencias- la terrible pretensión de que al enemigo le sea negada la calidad de humano, de que se lo declare *hors-la-loi* y *hors l’humanité* y por consiguiente de que la guerra deba ser llevada hasta la extrema inhumanidad”. H. Orestes (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001, p.201. La cita es del libro de Schmitt *El concepto de lo político*.

significar plena despolitización y, por lo tanto, en primer lugar, la consiguiente desaparición de los Estados”¹²⁰⁸. “Si un “Estado mundial” abarcase el mundo entero y la humanidad toda, no sería ya una unidad política y podría ser llamado Estado sólo como una manera de decir”¹²⁰⁹.

A nuestro entender, nada sería más contrario al espíritu auténticamente realista, que inunda el conjunto del pensamiento de Girard, que la presencia de este factor antipolítico. Este factor no es en su obra el producto de un contagio ideológico-utópico sino fruto del acento marcadamente apocalíptico que colorea su pensamiento. Es preciso, en este caso, salvar al pensamiento de Girard del propio Girard o, más concretamente, de la incomunicación que podría arruinar el desarrollo de su obra en el marco de lo político. Más aún, no parece que esta reserva suponga en ningún modo la invalidación de las propias reglas hermenéuticas con que Girard ha querido, expresamente, orientar las futuras investigaciones en distintos campos inspiradas por el paradigma mimético. Antes al contrario, como escribió el propio Girard, “el número de combinaciones miméticas es infinito, al igual que el modo de expresarlas” (OC:172). Como destaca asimismo Pier Paolo Antonello en el prólogo al libro conjunto de Girard y Vattimo *Christianisme et modernité*, “hay que recordar que su teoría permite tomas de posición políticas más amplias que aquellas que ha podido asumir por lo demás sobre cuestiones precisas, aunque sólo fuera porque sus análisis presuponen explicaciones fenomenológicas altamente ambivalentes”¹²¹⁰. La licencia interpretativa está, por tanto, justificada.

De hecho, esta traslación analógica del universo de la intersubjetividad humana al espacio político delimitado por las relaciones entre unidades soberanas es un lugar común del pensamiento político moderno. Otros muchos filósofos del derecho y de la política lo han recorrido. Como escribe Dumouchel, “Hobbes tampoco establece diferencia significativa entre el comportamiento de los grupos y el de las personas individuales”¹²¹¹. En el pensamiento hobbessiano la relación entre Estados reproduce la relación de los hombres en el estado de naturaleza:

¹²⁰⁸ *Ibid*, p.202.

¹²⁰⁹ *Ibid*, p.203.

¹²¹⁰ R. Girard, G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, op.cit., p.19.

Hobbes -seguido de Rousseau, Kant y Hegel- es explícito sobre la inseguridad e imprevisibilidad de las relaciones interestatales: “Ya que el estado de las repúblicas entre ellas, escribe Hobbes¹²¹², es el de naturaleza, es decir un estado de guerras y de hostilidades; y si dejan algunas veces de combatir, no es sino para retomar el aliento y este intervalo no es una verdadera paz: ya que los enemigos se miran uno a otro, con orgullo, observan sus rostros y sus acciones y no colocan tanto su seguridad en los tratados como en la debilidad y las intenciones de su parte”¹²¹³.

En efecto, como recoge Truyols y Serra:

Ya en los *Elements of Law* había escrito con toda claridad que “lo que el derecho natural es entre hombre y hombre antes de constituirse la República, es después el derecho de gentes entre soberano y soberano”.[...] El estado de naturaleza es una realidad entre las sociedades políticas, y aquí también describe Hobbes con certeras pinceladas el clima de desconfianza que en él impera¹²¹⁴.

Lo mismo podría decirse de Spinoza: “El estado de naturaleza, sólo latente en la sociedad civil gracias a la superación del egoísmo individual que supone el contrato social y político, es actual entre los pueblos en lucha por el poder, y los acuerdos y alianzas que aconseja su interés no sobreviven a éste¹²¹⁵.

Significativamente, la analogía que permite la prolongación antropológico-política se apoya en una antropología, la hobbesiana, claramente emparentable, al menos en un núcleo original, con el mimetismo girardiano que apunta a la rivalidad. La descripción que se deriva en el ámbito de las relaciones políticas entre Estados parece corresponderse, en efecto, con el clima característico que empapa las interpretaciones literarias girardianas de acuerdo con los “sentimientos modernos” stendhalianos (celos, envidia, odio):

Pues cualquiera que haya sido el grado o el ámbito de realidad del estado de naturaleza entre los individuos, lo cierto es que “en todos los tiempos los Reyes y las personas con autoridad soberana, debido a su independencia, están con continuos celos y en el estado y postura de gladiadores; teniendo sus armas apuntando, y sus ojos mirándose unos a otros, o sea, sus fuertes, guarniciones y cañones sobre las fronteras de sus reinos; y espías continuamente sobre sus vecinos; lo cual es una postura de

¹²¹¹ P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, op.cit., p.210.

¹²¹² T. Hobbes, *Le Citoyen*, Paris, Flammarion, 1982, pp.231-232.

¹²¹³ D.Mazzù, “La métaphore auto-immunitaire du politique”, en D. Mazzù (dir), *Politiques de Caïn*, op.cit., pp.273-234.

¹²¹⁴ A. Truyols y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, Alianza, Madrid, 2007, p.226.

¹²¹⁵ *Ibid*, p.232.

guerra”¹²¹⁶.

Si esto es así, no parece que exista, al menos a priori, ningún obstáculo significativo para desarrollar las posibilidades del paradigma mimético en el plano de las relaciones interestatales. El único que podría presentarse es que, más allá del hecho de que la alteridad constituye efectivamente a unos y a otros, la legalidad que explica el funcionamiento y movimiento de las organizaciones humanas no debe, necesariamente, emparentarse con la legalidad que ayuda a comprender la psicología individual. ¿Se comportan efectivamente igual las personas y los grupos formados por esas mismas personas? ¿Tiene sentido hablar de mimetismo entre grupos, entre unidades políticas, entre comunidades, entre Estados, como lo sugiere Hobbes?

Disponemos de otros valiosos precedentes en este sentido. En su célebre *Teoría de la clase ociosa*, Thorstein Bunde Veblen ya había incorporado una particular traducción de la psicología individual envidiosa en el marco de las relaciones entre clases. Dicha psicología recuerda, y mucho, a la teoría girardiana sobre la mediación interna, externa y doble, y a la fascinación que ejerce el prestigio de la persona inmediatamente más cercana en cuanto a proximidad social. La misma lógica, según Thorstein Bunde Veblen, puede traducirse a la relación entre las clases sociales:

Toda clase es movida por la envidia y rivaliza con la clase que le es inmediatamente superior en la escala social, mientras que no se imagina en absoluto compararse con sus inferiores, ni con las que le sobrepasan de lejos. Dicho de otra forma, el criterio de lo conveniente en materia de consumo, y del mismo modo en el espacio de cualquier rivalidad, nos es propuesto siempre por aquellos que gozan de un poco más de crédito que nosotros mismos. Se llega así, y sobre todo en las sociedades donde las distinciones de clase son menos netas, a referir insensiblemente todos los cánones a partir de los cuales una cosa es considerada o recibida, así como las diversas normas de consumo, a las costumbres de comportamiento y pensamiento con honor en la clase mejor situada tanto por el rango como por el dinero¹²¹⁷.

En definitiva, las clases sociales están formadas por hombres. Los movimientos e inquietudes de esas clases no pueden desvincularse de las motivaciones e intereses de los miembros que las componen. ¿Acaso podríamos decir algo diferente de los grupos políticos,

¹²¹⁶ *Ibid*, p.226.

¹²¹⁷ T.B. Veblen, *Théorie de la classe loisir*, Gallimard, Paris, 1970, p.69.

de los Estados? El propio Girard estudió el mimetismo entre dirigentes políticos y militares como Napoleón y Clausewitz. ¿Es muy forzado imaginar que el mimetismo psicológico que se apoderó de ellos no repercutiera al mismo tiempo en las unidades políticas y militares que dirigían? En tal caso, ¿podría hablarse de un mimetismo político, o de un mimetismo entre ideologías políticas al igual que se habla del mimetismo “interdividual”?

La dimensión indefectiblemente personal del mando confiere a éste el soporte imprescindible para el tránsito del mimetismo humano al ámbito de las unidades políticas. Así, en el ámbito político se despliega, apoyada en esa envidia que despierta, entre unidades políticas de peso equivalente, el prestigio otros poderes rivales, un tipo de competencia política que recuerda a la fascinación que ejercían mutuamente los sujetos involucrados en el marco de la mediación interna girardiana.

De tal modo, el poder de Luis XIV dominará Europa. Y es natural que entonces los demás poderes invoquen a su vez la necesidad de detener el avance de Francia. -La envidia que Luis XIV inspira a todos los príncipes es el verdadero principio de sus atropellos sobre los pueblos. Pero la amenaza de su hegemonía les proporciona el más respetable de los pretextos para imitarle¹²¹⁸.

Existe, por consiguiente, una tipología característica de la imitación en el ámbito de las relaciones entre unidades políticas. Y no se distingue mucho de la imitación característica de las relaciones intersubjetivas personales. En la medida en que el mando se asiente efectivamente en un soporte personal, dicha imitación política se corresponderá, como en el caso descrito por Jouvenel, casi milimétricamente con la imitación psicológica, máxime teniendo en cuenta que, en determinadas épocas, las familias reales europeas se encontraban emparentadas en un grado de consanguinidad que favorecía, con mayor motivo, esa estrecha correspondencia. En función del tipo de mediación (externa, interna, doble) las relaciones políticas emulativas se ubicarán, bien sea en la aceptación pacífica de un modelo prestigioso (por ejemplo, el Sacro Imperio), bien sea en la rivalidad política sostenida por la fascinación de un modelo/obstáculo o bien, en su mayor grado de intensidad, en las guerras convencionales entre unidades políticas de talla y prestigio similar.

Sin embargo, la despersonalización del mando es una característica compartida en la evolución histórica de los Estados modernos. Con frecuencia, esta despersonalización se

acompaña del declive o desaparición de la influencia política del mando monárquico. Hay que considerar este factor como un reajuste de las reglas del mimetismo político, pero no como su desaparición definitiva. En estos casos, el soporte personal del mando deja de ejercer la labor de brújula o guía del mimetismo entre unidades políticas. En el ámbito de las relaciones interestatales, el mimetismo personal (nunca totalmente liquidado, pese a todo) será sustituido entonces progresivamente por un mimetismo de corte ideológico mucho más intenso, en la medida en que los modelos de prestigio político se amplificarán para abarcar a modelos sociales, económicos o políticos, que involucren los deseos miméticos de poblaciones enteras. Estos nuevos modelos de prestigio social ejemplifican las nuevas rivalidades políticas entre organizaciones tanto a nivel nacional como internacional. También en este terreno existen mediadores y modelos, rangos y deseos de reconocimiento, al igual que sucedía entre los héroes novelescos de la literatura de Cervantes, Stendhal o Proust:

El tema del matrimonio homosexual [...] es una élite en el sentido de Pareto la que hace campaña desde hace algunos años por este matrimonio y que logra arrastrar detrás de ella a una buena parte de la población, por un uso hábil de la mediación externa: Francia estaría retrasada en relación con los grandes países modernos, si no adoptara, ella también, esta medida. Se encuentra aquí el esnobismo del que habla Hocart. A partir del siglo XIX, observa este autor, Inglaterra habiendo marcado el paso, las grandes potencias deben tener colonias, para conservar su rango, así como los ricos deben poseer una segunda residencia. En los siglos anteriores, en los que era la importancia de las ceremonias reales la que determinaba el rango, reinos y principados rivalizaban por tener los funerales más grandiosos. En nuestros días, hay que adquirir el arma atómica o instituir el matrimonio homosexual para incorporarse al club de las grandes potencias o de los países modernos¹²¹⁹.

Este modelo analítico ofrece, en efecto, una potente regla de interpretación para entender el surgimiento y las relaciones de las clases sociales, movimientos ideológicos, partidos políticos y Estados. Aunque la naturaleza y la finalidad de este trabajo no permiten

¹²¹⁸ B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, op.cit., p.212.

¹²¹⁹ L. Scubla, "Sur une lacune de la théorie mimétique: l'absence du politique dans le système girardien", *Cités*, op.cit., p.137. Otro ejemplo reciente de esta legalidad mimético-política nos lo ofrece el recientemente creado movimiento político Podemos. Muy poco tiempo ha bastado para que los dirigentes de este partido, hasta hace bien poco fascinados por los "modelos" socialistas cubano y venezolano, hayan abrazado los modelos de prestigio del consenso socialdemócrata. "Poco a poco, Podemos va dando a conocer alguna de las medidas de su futuro programa. Este lunes, Pablo Iglesias ha presentado el documento titulado "Reorganizar el sistema de cuidados: condición necesaria para la recuperación económica y el avance democrático" que adelanta alguna de sus "medidas sobre igualdad", que, según han afirmado, tienen como fin, "equipararse" a los países nórdicos, con Suecia como "ejemplo" ". <http://www.libertaddigital.com/espana/2015-03-02/podemos-propone-una-paga-periodica-por-cada-hijo-y-que-paguen-los-ricos-1276542114/>. (Míriam Muro, 2015-03-02). Consultado 11 14 de abril de 2015.

sino esbozar las posibilidades de este modelo analítico, se atenderá a dos ejemplos particularmente reveladores.

El primero de ellos se debe al talento teórico de uno de los autores más olvidados del pensamiento socialista del siglo XX. No es de extrañar, pues se trata de un autor incómodo. Uno de los mejores conocedores y estudiosos del marxismo de la Europa de entreguerras fue el político e ideólogo belga Henri De Man. Exponente de un socialismo revisionista, este políglota fue una de las grandes figuras intelectuales del socialismo europeo y terminó abrazando el colaboracionismo con Alemania. Lo interesante para nuestro estudio, y la razón de citarlo aquí, reside en su capacidad para identificar la lógica psicológica profunda que gobierna las relaciones entre clases sociales. Esta lógica se anteponía a la lógica aparente y superficial que el economicismo marxista, falsificando con su materialismo la dinámica espiritual que animaba la “lucha de clases”, se empeñó en destacar. En dicha lucha no se trataba exclusivamente de un conflicto de intereses, sostenía De Man, sino de un deseo metafísico de imitar el modo de vida de la clase inmediatamente superior, en línea convergente con el análisis de Thorstein Bunde Veblen con su teoría de la clase ociosa anteriormente mencionada. El problema del proletariado residiría, por consiguiente, en un “complejo de inferioridad” imposible de resolver a menos de lograr apoderarse del verdadero “ser” de la burguesía. No es de extrañar que De Man ya denunciara, en su época, el emburguesamiento congénito de los movimientos obreros. Era una realidad que manifestaba esta forma de deseo mimético elevado a escala social que gobernaba las relaciones entre una clase y otra, en clara sintonía con las relaciones miméticas determinadas por una mediación externa cada vez más tendente a transformarse en interna por la creciente proximidad social. De Man se inspiró en *La psicología de las masas* de Le Bon, y al igual que Pareto, Mosca o Michel insistió en que las relaciones humanas se asentaban en un mínimo común denominador, de naturaleza psicológica, que no se erradicaría de ningún modo por mucho que se pasara de una sociedad capitalista a otra socialista. En este sentido, el “deseo de igualdad” característico de las reivindicaciones políticas y socioeconómicas modernas no puede desvincularse de esta legalidad psicológica estrechamente relacionado con el fondo psicosocial de la antropología mimética girardiana. Zeev Sternhell, el historiador israelí del fascismo francés, expone el pensamiento de De Man en estos términos:

Esta “reivindicación socialista de igualdad” es a la vez “la representación compensatoria de un

complejo de inferioridad” inherente a la condición obrera¹²²⁰ y el producto del “instinto de auto-estimación” del hombre occidental¹²²¹. Sin embargo, sus instintos sociales exigen al mismo tiempo, según De Man, que cada sociedad “tenga una clase superior” que pueda ofrecer el ejemplo de un estado deseable: es por esta razón psicológica por la que “ninguna sociedad es posible sin aristocracia”. [...¹²²²] En último análisis, “la inferioridad social de las clases laboriosas” no reposa ni sobre una falta de igualdad política ni sobre las estructuras económicas existentes, “sino sobre un estado psicológico” proveniente de un sentimiento crónico de inseguridad y, sobre todo, de su propia creencia en esta inferioridad. Por otro lado, se vuelve cada vez más evidente que, conduciendo al mismo tiempo una lucha de intereses contra la burguesía, los obreros consideran la existencia burguesa como envidiable y deseable, y, a medida que ganan sobre ella terreno, se vuelven cada vez más similares a sus adversarios.¹²²³ (...)El modo de vida de la burguesía ejerce una gran influencia sobre el proletariado: el deseo de ser¹²²⁴ conveniente determina también la aceptación por el mundo obrero de las normas morales de las clases privilegiadas¹²²⁵. (los subrayados son nuestros)

Por otro lado, el historiador alemán Ernst Nolte ha destacado, en sus propuestas interpretativas de la historia alemana de entreguerras, las relaciones “miméticas” entre el nacionalsocialismo y el comunismo. Sin el espejo del comunismo, el nacionalsocialismo no se hubiera manifestado en el modo histórico en que lo hizo. Se trató de un fenómeno de “competencia revolucionaria”, o de “rivalidad mimética” en el sentido girardiano.

Fue su propia intrínseca afinidad con el comunismo lo que hizo que los movimientos fascistas dieran testimonio del significado y la potencia de su enemigo. Si en Italia y en Alemania pudieron combatirlo y derrotarlo fue sólo porque lo imitaron: para empezar, ya con el color rojo de la bandera en la svástica y, después, hasta con la pretensión, común en ambos, de considerarse “partidos de los trabajadores”. En este sentido, resulta muy ilustrativa una declaración de Alfred Rosenberg en 1934. La condición previa para la victoria del nacional socialismo fue, según él, “el derrumbamiento radical de todas las ideas y de todo el pensamiento del movimiento marxista democrático[...]. A toda tesis marxista nosotros le opusimos la tesis contraria”.[...]. El núcleo más profundo del nacionalsocialismo tenía que ser, necesariamente, la imitación del enemigo. El exterminio de los judíos conservó todas las peculiaridades del marxismo y del bolchevismo, y fue la versión étnica y biológica del exterminio social practicado por los bolcheviques¹²²⁶.

¹²²⁰ H. De Man, *Au-delà du marxisme*, Bruxelles, L'Églantine, 1927, p.101.

¹²²¹ *Ibid*, p.107.

¹²²² *idem*

¹²²³ *Ibid*, p.110.

¹²²⁴ *Ibid*, p.220 y pp.233-234.

¹²²⁵ Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Éditions Complexe, Bruxelles, 2007, pp.271-272.

¹²²⁶ E. Nolte, *Después del comunismo. Aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*, Ariel, Barcelona, 1995, p.44.

Joachim Fest, uno de los mejores biógrafos de Hitler, destaca la importancia de las enseñanzas marxistas en la formación intelectual del líder indiscutible del nacionalsocialismo.

Sin embargo, las enseñanzas más perdurables las obtuvo del marxismo. Ya la energía que dedicaba a la configuración de una ideología nacionalsocialista, en contradicción evidente con su indiferencia ideológica íntima, atestigua los efectos del ejemplo marxista. Los pensamientos que constituían su punto de partida se fundamentaban en que el tipo de partido tradicional burgués no poseía la suficiente agresividad como para enfrentarse a la dinámica luchadora de las organizaciones izquierdistas de masas. Sólo un partido organizado de forma similar, pero con una ideología mundial mucho más decidida, podía disputar la victoria al marxismo, y vencerle¹²²⁷.

El mimetismo marxista del nacionalsocialismo brilla con las notas de fascinación características que los modelos-obstáculos girardianos ejercen en los sujetos poseídos por el deseo y la rivalidad miméticas:

Mucho es lo que he aprendido del marxismo, lo confieso abiertamente. No, quizá, de esa aburrida enseñanza social y de la concepción histórica materialista, de esas cosas absurdas... pero sí he aprendido de sus métodos. Sólo que yo he tomado en serio lo que esos espíritus de tenderos y secretarios habían iniciado tímidamente. Todo el nacionalsocialismo está aquí inmerso. Fíjense exactamente... esos nuevos medios de lucha política hacen referencia, en lo fundamental, a los marxistas. Yo sólo necesité hacerme cargo de ellos y desarrollarlos, y poseía, en lo fundamental, lo que precisábamos. Yo sólo tuve que continuar de forma consecuente lo que en la democracia social se había roto diez veces por el hecho de pretender hacer factible su revolución dentro del marco de una democracia. El nacionalsocialismo es lo que el marxismo hubiese podido ser si se hubiese desligado de la unión absurda, artificiosa, con una ordenación democrática¹²²⁸.

Sin embargo, lo que el nazismo heredó del marxismo no fueron sólo sus métodos sino también la doctrina¹²²⁹. Por supuesto, esa doctrina debía expresarse en abierta y obsesiva oposición al bolchevismo, pero esta obsesión no deja de ser un rasgo distintivo de la

¹²²⁷ J. Fest. *Hitler. Una biografía*, Planeta, Madrid, 2005, p.184.

¹²²⁸ H. Rauschning, *Gespräche*, 174. Citado en J. Fest. *Hitler. Una biografía*, Planeta, Madrid, 2005, pp.184-185.

¹²²⁹ Para una comparación, formulada en términos acusadamente miméticos, entre el comunismo y el nazismo, sin duda la obra más recomendable es la de Alain de Benoist. *Communisme et Nazisme. 25 réflexions sur le totalitarisme au XXème siècle*, Éditions du Labyrinthe, Paris, 1998. Lo curioso es que De Benoist se ha pronunciado en términos muy vehementes contra la obra de Girard, como ya ha quedado de manifiesto en el capítulo correspondiente de este estudio. Sin embargo, el enfoque adoptado por De Benoist en este trabajo parece encajar con un posible uso herméutico del paradigma mimético en el marco de la teoría política y del

fascinación mimética. Ambas ideologías participaban, en su modo más extremo, de la causalidad diabólica “científicamente” depurada que distingue a las cosmovisiones mitológicas modernas previamente analizadas. Ambas comparten la demonología política característica de las religiones seculares de corte totalitario, y la decidida voluntad ideológica, y antipolítica¹²³⁰, de la extirpación ontológica del mal, fundida con las ambiciones gnósticas, milenaristas y utópicas. Todo ello parece alimentarse de una característica versión científico-moderna de la causalidad mágico-perseguidora descrita por Girard. Como escribe John Gray en *Misa Negra*:

Las religiones políticas modernas tal vez rechacen el cristianismo, pero no pueden subsistir sin demonología. Los jacobinos, los bolcheviques y los nazis creían enfrentarse a amplias conspiraciones organizadas contra ellos, al igual que lo creen los islamistas radicales de la actualidad. Nunca son los defectos de la naturaleza humana los que bloquean el camino hacia la utopía: la culpa siempre es imputable a las fuerzas del mal¹²³¹.

En el caso del nazismo, la demonología se concretaba en la judeofobia, una variante posible de la causalidad social característica de la mentalidad primitiva:

El movimiento nacionalsocialista ha de cumplir la más ardua de las tareas. Debe abrirles los ojos a nuestros ciudadanos sobre el problema de los países extranjeros y debe recordarles una y otra vez cuál es el verdadero enemigo de nuestro mundo actual. En lugar de dirigir su odio contra otros arios [...] con quienes nos une el vínculo de una sangre común [...] debe conjurar la ira eterna sobre la cabeza del enemigo horrible de la humanidad, que es el verdadero causante de nuestros sufrimientos.¹²³²

En esta cita hitleriana se percibe claramente la voluntad de desviar el resentimiento entre alemanes (entre arios) para desviarlo y concentrarlo en una única dirección. Se diría que

análisis de las ideologías modernas.

¹²³⁰ Sobre el carácter antipolítico y romántico del nazismo, esto es, plenamente ideológico, es muy interesante el capítulo del libro Fest titulado “Catástrofe alemana o consecuencia alemana?”. J. Fest. *Hitler. Una biografía*, op.cit., pp.523-541.

¹²³¹ J. Gray, *Misa Negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Paidós, Barcelona, 2008, p.43. Uno de los aspectos más sugestivos de esta obra es la capacidad de la misma causalidad diabólica para manifestarse en distintos ambientes, épocas y contextos. Una de las más significativas es la versión de la derecha utópica americana como movimiento milenarista moderno: “Refiriéndose a los atentados terroristas del 11 -S, el presidente Bush anunció: ‘Nuestra responsabilidad con la historia es clara: dar respuesta a estos ataques y liberar al mundo del mal’ ”. Gray apostilla certeramente: “En los términos de la doctrina cristiana establecida, la anterior es una declaración completamente heterodoxa. Desde San Agustín, la principal rama del pensamiento cristiano ha rechazado la tentación del absolutismo moral en política: el Reino de los cielos no es de este mundo y ninguna institución humana puede proclamarse representante del bien”. *Ibid*, p. 54.

¹²³² Y.Sherratt, *Los filósofos de Hitler*, Cátedra, Madrid, 2014, p.37.(ver referencia)

Hitler es tan plenamente conocedor del mecanismo victimario que lo explota a sabiendas de su eficacia social. Pero es precisamente ese “conocimiento” del mecanismo el que, en última instancia, le priva de cualquier eficacia social. Sólo una verdadera *méconnaissance* puede lograr la reconciliación comunitaria alrededor de la víctima. De lo contrario, el sacrificio se vuelve, en el sentido de Dumouchel, inútil. Es esa inutilidad del sacrificio la que disparó el número de víctimas en el altar de las utopías modernas. De hecho, la competencia victimaria es otro de los rasgos que distinguen el mimetismo revolucionario de las religiones políticas modernas, y más particularmente, las relaciones de amor-odio entre el nazismo y el comunismo.

De ese modo, la “solución final” es la prueba más concluyente de que los nazis no sólo buscaban responder a las medidas políticas y sociales de destrucción de la revolución bolchevique con otras medidas de destrucción antagónicas, igualmente políticas y sociales, sino que tenían previstas otras medidas de exterminio basadas en la biología, e incluso en la metabiología, que habrían de superar con creces el horror inherente a toda situación de guerra civil¹²³³.

Estos dos ejemplos de análisis comparativo inspirados en un paradigma muy cercano, en el ámbito político, del paradigma mimético girardiano, permite avanzar un paso más allá. Si efectivamente las relaciones entre los grupos humanos, ya sea entre clases sociales (burguesía y proletariado, según De Man) o entre movimientos políticos (nazismo y comunismo, según Nolte), pueden declinarse de una lógica mimética análoga a la que rige en las relaciones humanas particulares, ¿cómo podría caracterizarse el objeto mimético del deseo que distingue concretamente a las luchas políticas? ¿Y en qué medida la disputa de dicho objeto del deseo puede ayudar a entender las consecuencias que, en el marco político, pueden derivarse de esa lucha?

En el ámbito de la rivalidad ideológico-revolucionaria moderna ese objeto del deseo parece coincidir con la utopía misma. La utopía, en tanto que única y exclusiva (ya se destacaba anteriormente que el género utópico se distingue, precisamente, por negar la alteridad constitutiva de lo político), no permite la posesión compartida. Exige un sentido patrimonial. Las ideologías, embriagadas por el mimetismo, se disputan la promesa futura del mundo feliz, y rivalizan para lograr la conquista de ese paraíso prometido. La voluntad

¹²³³ E. Nolte, *Después del comunismo. Aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*, op.cit., 1995, p.69.

exterminadora, el cinismo maquiavélico, el acusado maniqueísmo y el totalitarismo creciente no dejan de ser expresiones concretas de ese mimetismo político propio de un estado de rivalidad ideológica que distingue a los movimientos que pretenden apropiarse de la interpretación canónica de la causalidad diabólica y la consiguiente extirpación ontológica del mal parra arribar a la Arcadia feliz. Ahora bien, esta competencia mimética en disputa por la posesión metafísica del proyecto utópico es el resultado de que dicho proyecto, tras la disolución de la unidad histórica de la Cristiandad, ya no puede ser interpretado de manera autorizada por nadie.

En este sentido, la rivalidad mimético-revolucionaria moderna se presenta como consecuencia de una rivalidad mimética anterior, y es que el Estado moderno nace también a imitación a la Iglesia. “No le faltaba razón al anarquista Proudhon -escribe Dalmacio Negro- al decir que el Estado es un hermano menor de la Iglesia”¹²³⁴. Así pues, en un primer momento, esa imitación se sitúa en el ámbito de la mediación externa: el Estado es un hermano menor de la Iglesia. Hasta las modernas guerras de religión, la Iglesia había afianzado su posición de modelo indiscutido e incluso había impuesto su criterio contra ciertas tímidas amenazas de los poderes temporales (por ejemplo, en la Querella de las investiduras). En un primer momento, estas luchas se enmarcaron en la dinámica de tensión entre el Imperio y la Iglesia. Pero, una vez desaparecido el Imperio (una especie de hermano gemelo “universal” de la Iglesia) como consecuencia de la lucha fratricida (de mediación interna, por tanto) con la Iglesia, una nueva mediación, esta vez externa, iba a aparecer con el surgimiento de los nuevos Estados incipientes. Dichos Estados imitaron al modelo protoestatal por entonces más potente, el del Papado:

Vencido el Imperio, según su concepto una especie de *alter ego* de la Iglesia para defender a la Cristiandad con el poder temporal, las monarquías empezaron a configurarse como monarquías territoriales incipientemente nacionales siguiendo el particularista modelo papal, según la citada fórmula *rex imperator* autorizada por el mismo Papa¹²³⁵.

Sin ese modelo de prestigio basado en la autoridad religiosa conferida por Dios, que abarcaba también la dimensión profética, y al mismo tiempo expresaba la nueva *potestas* estatal, no se entendería el dinamismo de las fuerzas estatales en ciernes, hermanas menores

¹²³⁴ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, op.cit., p.92.

de la Iglesia y del Papado. El Estado se alimentó de ese modelo, cada vez más próximo, para construir su propia identidad política. Identidad que debe interpretarse como la voluntad de fundir, en un solo cuerpo, el poder terrenal y la autoridad religiosa y moral de la Iglesia. La *potestas* y la *auctoritas*. Esa dinámica puede ser entendida, una vez más, gracias al paradigma mimético declinado en el marco de las relaciones entre instituciones y grupos humanos. El problema de la imitación estatal de la Iglesia residía en la incompatibilidad entre el particularismo territorial del Estado en contraste con el universalismo eclesiástico.

La Iglesia, universalista, es un *complexio oppositorum* y el Estado, particularista, simplifica las oposiciones, siendo el auge del particularismo estatal inversamente proporcional a la decadencia (al menos en Europa) del complejo universalismo eclesiástico. Se podría afirmar, empero, que el Estado se ha constituido, consolidado, crecido y configurado a imitación y a costa de la Iglesia, si bien ésta se parece más como institución al Imperio romano, y aquel a la *polis* o ciudad griega¹²³⁶. (los subrayados son nuestros)

Esta dinámica imitativa, que expresa una voluntad de posesión dirigida por el deseo metafísico del ser mismo de la Iglesia (de su autoridad, de su espíritu misionero) ayuda a entender la conformación misma del ser del Estado y su despliegue histórico. Este mimetismo estatal explica, entre otras cosas, la sacralización de los poderes temporales modernos. Estas nuevas unidades estatales expresan asimismo una nueva reaparición del *logos* heracliteano, disfrazado esta vez como trasunto del *logos* evangélico. ¿Puede interpretarse esta nueva infiltración del *logos* violento como una revancha satánica frente al dominio del *logos* juánico? Sin duda, la penetración del paradigma mimético permite interpretaciones históricamente potentes. Marcel Gauchet ha presentado una valoración teórico-histórica de este proceso de la afirmación imitativa del Estado a costa de la Iglesia.

La empresa se inscribe en la prolongación directa de la recomposición a la vez concurrente y mimética de los poderes temporales con relación a la Iglesia. Constituye una sistematización de su amplio trabajo para asentar una sacralidad, que simultáneamente le sea propia y valga como la administrada por la jerarquía espiritual. En este caso, el suplemento de sacralización consistirá en elevar a perpetuidad las instituciones de la tierra al rango de las instituciones del cielo, en transformar los cuerpos terrestres en personas angelicales. Si los hombres nacen y mueren, los cuerpos asociativos que forman juntos permanecen independientemente del flujo de sus miembros. Invisibles, inmortales, dotados de una cuasi presencia a sí mismos por su continuidad indefinida, esos cuerpos colectivos adquieren verdaderamente

¹²³⁵ *Ibid*, p.94.

consistencia de personas trascendentes de las que sólo los puros espíritus del otro mundo pueden proporcionar una idea. El rey que “no muere nunca”, pese a la sucesión de los reyes de carne y de sangre, y el reino que siempre perdura, devienen, aunque son realidades puramente terrestres, y más allá de su tangible materialidad, entidades místicas de altura celestial. Así, la infusión de una duración sin término en las instituciones humanas termina por transportar a la tierra algo de la eternidad divina. Pero también por hacer surgir una nueva categoría de seres sagrados, personas abstractas, fantasmas colectivos, de los que somos miembros y que nos aplastan, deidades de la inmanencia que nadie ha visto y a las que sin embargo no dejamos de consagrarnos, el Estado invisible y la nación eterna¹²³⁷.
(los subrayados son nuestros)

Uno de los rasgos de la identidad del Estado que sobresale como producto de esta emulación de lo eclesiástico es su impersonalidad constitutiva, que rompe con la dimensión personal del mando que distingue uno de los presupuestos constitutivos de lo político.

Personificación y subjetivación trascendentes de la entidad colectiva que liberan la clave del desarrollo político moderno: no puede comprenderse lo que produjo de más original, a saber, un sistema de instituciones impersonales, fuera de la formación de estas personas, tan eficaces como ficticias. En función de su inmortalidad personificante la nación, o el Estado, no podrían admitir más que representantes encargados transitoriamente de expresarse en su nombre. [...] Como si volver el principio de orden colectivo al alcance del hombre, a lo visible, no hubiera podido cumplirse más que por medio de la instalación de lo invisible en el corazón del orden humano. Como si la emancipación respecto a la voluntad del cielo hubiera exigido esta manera nueva de desposesión por la trascendencia terrestre del ser colectivo¹²³⁸.

Pero esta impersonalidad no es el único rasgo que el Estado ha recibido en su proceso de construcción interdividual de su ser e identidad con el espejo de la Iglesia. También su carácter intrínsecamente revolucionario representa el tributo mimético al espíritu misionero de la Iglesia, que heredarán a su vez las religiones políticas modernas, aspirantes rivales a poseer el instrumento revolucionario de la estatalidad.

Ello es debido a que, consistiendo su sustancia [la del Estado] en intensificar el poder, impulsado por él es intrínsecamente revolucionario, como afirmaba Jouvenel, un estado de excepción permanente. En esto se combinan el egoísmo connatural al poder, como puso de relieve Hobbes, y el espíritu de misión heredado de la Iglesia. El espíritu misionero es, en último análisis, lo que justifica la soberanía y la

¹²³⁶ *Ibid*, p.113.

¹²³⁷ M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, op.cit., pp. 132-133.

¹²³⁸ *Ibid*, p.133.

razón de Estado, a las que confiere su dinamismo¹²³⁹.

Esta “combinación” a la que hace referencia Negro Pavón es susceptible de ser interpretada, de acuerdo a nuestra lectura paradigmática mimética, como infiltración del *logos* de Heráclito en el *logos* evangélico. Una dinámica que combine el espíritu misionero de la Iglesia y el poder estatal se inscribe también en la inercia hobbesiana imprimida al Estado moderno. El Estado, en efecto, aspira a ocupar el espacio (a apropiarse miméticamente del ser) del Gran Otro divino, representado en el aqueude por la Iglesia, y como consecuencia genera un tipo de sacralidad inmanentista que remeda, con ropajes cristianos, la estructura del poder sagrado arcaico¹²⁴⁰. Al negar la alteridad de un fundamento extrahumano, dicho poder se presenta así como fundamentado en la interioridad de la propia masa indiferenciada que funda la “sociedad”¹²⁴¹ (como sucede en la célebre ilustración del Leviatán hobbessiano). La “Sociedad” queda así, en el nuevo Poder, sacralizada, elevada a un nuevo altar que, sin

¹²³⁹ D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, op.cit., p.117). Señala Dalmacio Negro en nota al pie, citando el libro de J. Álvarez Caperochipi (*Reforma Protestante y Estado Moderno*, Civitas, Madrid, 1986. II, II, 1, p.84), que para este autor el Estado es “la divinidad de un mundo que declara a Dios escondido” y que en su interpretación “es imprescindible relacionar la organización del Estado ‘con la de la Iglesia’ así como ‘su Derecho con la teología’”. No obstante, su causa histórica es la Reforma” (*Idem*). Por el contrario, Gauchet, aun reconociendo la incidencia de la Reforma protestante, no la ve como causa primera del proceso, sino más bien como una consecuencia, que obra asimismo como catalizador de la dinámica imitativa antes señalada entre el Estado y la Iglesia: “Todo esto es sumariamente esbozado a fin de hacer resaltar la profundidad histórica del proceso de concreción del nuevo ser-en-el-mundo potencialmente inscrito en la estructura cristiana.[...] el espíritu del protestantismo viene a añadirse[...]. Pero, en cualquier caso, hay que ver que no hace más que sustituir a una revolución silenciosa de la presencia en relación con las cosas, los otros y el tiempo, profundamente alojada ya en el corazón de los diferentes estratos y modalidades del ser-conjunto. Funciona menos como causa o fuente que como amplificador o multiplicador; incluso puede no ser indispensable.[...]” (M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, op.cit., p.135).

¹²⁴⁰ Este remedo, con ribetes cristianos, podría estar en el origen, entre otras cosas, del derecho divino de los reyes, verdadero “revival” de las monarquías sagradas arcaicas, pese a la corrección ejercida por el *logos* evangélico.

¹²⁴¹ La idea de “sociedad” en sentido moderno, así como las religiones políticas que se alimentan de ese nuevo mito, parece encajar con la sacralidad autoatribuida por las comunidades en el sentido durkheimiano, en esto plenamente convergente con los análisis de Girard sobre el orden sagrado. En esta cita, la idea de “intensidad” de la vida social, o “efervescencia” (efervescencia o intensidad de los conflictos miméticos, diría Girard) juega un papel determinante en ese proceso de sacralización de lo social: “De este modo, la interpretación sociológica de la religión tiene dos formas en Durkheim. Una destaca la idea de que, en el totemismo, los hombres adoran sin saberlo a su propia sociedad, o incluso que lo sagrado está adherido ante todo a una fuerza colectiva e impersonal que es la representación de la propia sociedad. Según la otra interpretación, las sociedades se ven impulsadas a crear dioses o religiones cuando se encuentran en un estado de exaltación que es resultado de una intensidad extrema de la propia vida colectiva. En las tribus australianas, esta exaltación se manifiesta en el curso de ceremonias que podemos observar aún hoy. Sin hacer de la idea una teoría rigurosa, Durkheim sugiere que en las sociedades modernas, este fenómeno es manifiesto con ocasión de las crisis políticas y sociales” (las etapas del pensamiento sociológico, 292). De este modo, la sacralización social durkheimiana adopta las mismas formas de “impersonalidad” o “abstracción” del ser inmanente-trascendente que distingue al Estado: “Durkheim dice que la sociedad es creadora de religión cuando está en efervescencia. Estamos entonces simplemente ante una circunstancia concreta. Los individuos son llevados a un estado psíquico tal que llegan a sentir en su interior unas fuerzas impersonales, inmanentes y trascendentes a la vez”. R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, op.cit., p. 296.

embargo, brota de esa misma sociedad.

La disolución democrática de la alteridad del fundamento no se limita a investir al poder, a los ojos de los agentes, con la exclusividad de la garantía de que el conjunto donde se insertan justifica una concepción tonificante, con las obligaciones prácticas que de ello se derivan. Lo transmuta, podríamos decir, en condensador de la vieja exterioridad definitoria. Representaba a lo Otro y remitía más allá de sí mismo, a su invisible legitimidad. Ahora viene a absorberlo completamente. Al mismo tiempo lo reduce, si no lo anula, como Otro sagrado. Haciendo eso, se instala también él mismo en posición de otro distinto de la socieda[...] ¹²⁴².

En efecto, como han insistido Pierre Manent y también Dalmacio Negro, la Nación-estatal moderna no es una unidad política “natural” (como lo fueron la Ciudad o el Imperio) sino que es un producto de la Historia y, al mismo tiempo, un enigma de gran complejidad. Sin necesidad de adentrarse en los recovecos de semejante problemática, es posible intuir que el enigma en cuestión puede ser penetrado, en parte, gracias a la interpretación girardiana de los dos *logoi* en su traslación política, esto es, en tanto que rivalidad mimética del Estado-Nación en relación con la Iglesia. La politización del cristianismo o la “heracliteanización” del *logos* juánico (por emplear la terminología girardiana) parece ser así una de las claves del proceso histórico de desenvolvimiento de la estatalidad. La dimensión revolucionaria del Estado, y consecuentemente, de las ideologías políticas modernas (aspirantes y “rivales miméticos” a ocupar el trono revolucionario del Estado) se deriva de esta simbiosis heracliteano-juánica (y progresivamente satánica, pues el polo juánico tiende a ser absorbido por el polo heracliteano). En origen, esta politización del cristianismo de la que bebe la dinámica imitativa del Estado, responde también a otro deseo mimético: el deseo de construir un espejo de la perfección cristiana del Reino de Dios. Ese deseo mimético (concretado en inmanentización-politización de la esperanza mesiánica) se prolongará en las ideologías políticas modernas, entendidas como movimientos gnósticos de masas, de acuerdo con la interpretación de Voegelin:

[...] la inmanentización de la concepción cristiana de perfección mantiene la primacía. Esta situación viene ontológicamente determinada por la importancia central que posee el tema de la inmanentización. Todos los movimientos gnósticos están comprometidos con el proyecto de abolir la constitución del ser, que tiene origen en lo divino, y buscan reemplazarlo por un orden del ser inmanente al mundo cuya

¹²⁴² M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, op.cit., p.278.

perfección se sitúa en el ámbito de la acción humana¹²⁴³.

Podemos observar que este movimiento está en la base del modo de pensamiento ideológico que se solapa con el modo de pensamiento estatal. El “orden del ser inmanente al mundo” que se construye “en el ámbito de la acción humana” representa precisamente aquello mismo que Jacques Ellul había denominado, felizmente, como “ilusión política”. No se podría generar esta ilusión, hoy secularizada, sin la energía mimética de la que se nutrió en un principio: la voluntad parusística de construir un Reino de Dios en la tierra utilizando el cielo como modelo. El “asalto a los cielos”¹²⁴⁴ que define la ilusión política moderna se deriva así de lo que Voegelin denomina el “asesinato de Dios”:

El objetivo del gnosticismo parusístico es destruir el orden del ser, que se experimenta como imperfecto e injusto, y reemplazarlo con un orden justo y perfecto mediante el poder creador del hombre.[...] De ahí que, para que la idea de crear un nuevo mundo tenga sentido, la cualidad de dado característica del orden del ser tenga que ser anulada; el orden del ser, por el contrario, ha de interpretarse como esencialmente a disposición del hombre y bajo su dominio. Adueñarse del ser requiere, además, destruir su origen trascendente; exige la decapitación del ser: el asesinato de Dios¹²⁴⁵.

Este asesinato es, en definitiva, el último paso de la secuencia mimética descrita por Girard. Hay que asesinar a Dios para apropiarse de su ser. El “ser como dios” se presenta como la expresión más acabada de la trascendencia desviada que anida en el seno del deseo y rivalidad metafísicos.

No basta, por lo tanto, con sustituir el viejo mundo de Dios por el nuevo mundo del hombre: el mundo de Dios tiene que haber sido también un mundo del hombre, y Dios, una obra del hombre que puede, por eso mismo, ser destruida, si le impide a éste reinar sobre el orden del ser¹²⁴⁶.

Se llega aquí a uno de los momentos capitales en nuestra exploración sobre las posibilidades de una proyección de las relaciones miméticas personales a las relaciones entre grupos humanos. El asesinato de Dios no va a cerrar el capítulo de la rivalidad mimética de la

¹²⁴³ E. Voegelin, *Las religiones políticas*, op.cit., pp.134-135. El texto está extraído de su obra *El sucedáneo de la religión*.

¹²⁴⁴ El nuevo dirigente del nuevo partido político español Podemos gusta de repetir la expresión de Marx sobre el “asalto a los cielos”.

¹²⁴⁵ E. Voegelin, *Las religiones políticas*, op.cit., p.106. El texto está extraído de su obra *El asesinato de Dios*. Voegelin sitúa como descendientes genealógicos de este asesinato a Hegel, Nietzsche, Marx, Heidegger

¹²⁴⁶ *Ibid*, p.107.

que se ha nutrido el Estado para construir su identidad. Todo lo más, va a cambiar su dinámica. La “muerte de Dios” recuerda al escenario freudiano de la muerte del padre. El trono paterno ha quedado vacío. El objeto de deseo se presenta entonces como susceptible de posesión por la tribu de los hermanos. De acuerdo con el paradigma mimético, esta situación no sólo no atempera las posibilidades de rivalidad mimética, sino que las intensifica hasta el paroxismo. En efecto, las nuevas naciones-Estado modernas han competido en este intento de apropiación-politización del cristianismo, esto es, en esta búsqueda prometeica colectiva de una nueva trascendencia inmanentista desviada. Estas luchas se prolongarán como luchas revolucionarias por la plena posesión del espacio utópico. Pero es el lugar vacío de esa utopía (otrotra ocupado por la autoridad de la Iglesia) el que alimenta esta dinámica en origen. La jerarquía y la autoridad religiosa han desaparecido. Nada impide entonces la concurrencia mimética por la posesión de esa autoridad disputada.

El lugar vacío de la utopía política se desdobra en otro lugar vacío, el analizado en su día por Claude Lefort. Es el “lugar vacío del poder” como consecuencia de otro derrocamiento: el derrocamiento “democrático”. Eliminadas la herencia monárquica primero, y las barreras aristocráticas después (sufragio censitario, etc), el altar del Estado, instrumento de poder y “autoridad” revolucionaria (conquistado miméticamente a costa de la Iglesia), es susceptible de ser ocupado, en la época toquevilliana de la igualdad democrática de condiciones, por cualquiera. ¿Cuánto más se intensificará entonces la rivalidad por ese objeto mimético de deseo? Girard insistía en que esa etapa coincide con uno de los momentos de mayor intensidad de la carga mimética. Es el momento del contagio mimético extremo, de la crisis mimética. A la rivalidad mimética entre dos (el Estado y la Iglesia) le sucede la rivalidad mimética entre otros muchos por la posesión del mismo objeto (en este caso, un objeto que ya no es sólo un botín en términos materiales, sino un botín “metafísico”, el botín del Estado y, con él, el del “prestigio” de la utopía). Podría decirse, en sentido hobbesiano, que es “la lucha de todos contra todos”. Se generará así un mimetismo entre grupos ideológicos, progresivamente transformados en movimientos políticos de masas, es decir convertidos en plataformas destinadas a ocupar el “lugar vacío del poder”. “Los partidos que, por turno, lucharon por el Poder -advertía Marx- veían en la conquista de este enorme edificio del Estado la presa que se ofrecía al vencedor”¹²⁴⁷. El poder democrático es un lugar

¹²⁴⁷ B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, op.cit., p.58. (Marx, *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*).

provisional y, en este sentido, permanentemente abierto al conflicto pues ninguno de sus detentores puede reclamar, en ese contexto de indiferenciación, ningún título que justifique su derecho a ocuparlo indefinidamente¹²⁴⁸. El lugar vacío del poder se presenta así como una de las razones de la repolitización (y por tanto, resacralización) que Dumouchel observaba al detectar la reintroducción de la conflictividad en el círculo de un espacio interior que el Estado moderno había logrado pacificar o neutralizar en un primer momento (tras su victoria mimética sobre la Iglesia). Esta primera rivalidad mimética sólo anunciaba una crisis mimética de proporciones conflictivas mucho mayores, como la Historia contemporánea ha acreditado sobradamente.

Las consecuencias internas de esta rivalidad mimética por el poder parecen evidentes en lo relativo a la extensión y crecimiento de dicho poder. Podría considerarse esta implicación una consecuencia, a nivel interno, del último estadio de la dinámica político-mimética entre grupos.

Pero al abrir a todas las ambiciones la perspectiva del poder, este régimen facilita mucho su extensión. En el Antiguo Régimen, la gente capaz de ejercer una influencia, al ser conscientes de que jamás podrían participar en el poder, estaban dispuestos a denunciar la menor usurpación. Mientras que ahora todos son pretendientes, y nadie tiene interés en disminuir una posición a la cual se espera acceder algún día, ni paralizar una máquina que cuando llegue el momento le tocará manejar. Por eso observamos en los círculos políticos de la sociedad moderna una amplia complicidad en favor de la extensión del poder¹²⁴⁹.

Ahora bien, este combate mimético permanente en el espacio interior por el trono impersonal, neutro y revolucionario-utópico del Estado se reproduce también en el espacio exterior, espacio considerado como ámbito de otro de los presupuestos de lo político, el

¹²⁴⁸ Entrevista a Chantal Delsol (Nouvelle Revue d'Histoire, número 37, juillet-août 2008, pp.12-13): "En démocratie, la guerre acharnée entre les prétendants est la rançon d'un grand avantage: c'est le seul régime où la chaise du pouvoir est vide, comme dit Lefort. C'est-à-dire où véritablement le pouvoir n'est donné à personne. Il faut l'obtenir et il faut lutter pour cela. C'est le prix de la démocratie, je l'accepte comme tel. Seulement, j'avoue que jamais je n'aurais souhaité avoir des responsabilités politiques. C'est un monde bien trop cruel et cynique".

¹²⁴⁹ B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, op.cit., p.59. Jouvenel recoge esta reflexión de Benjamin Constant: "A los hombres de partido, por más puras que sean sus intenciones, les repugna siempre limitar la soberanía. Ellos se consideran sus herederos y la cuidan, incluso cuando está en poder de sus enemigos, como una propiedad futura". (*Cours de politique constitutionnelle*, ed. Laboulaye, Paris 1872, vol. I, p.10)

presupuesto amigo-enemigo. Como se recordará, Dumouchel consideraba la ampliación e intensificación de las rivalidades políticas exteriores como el resultado de la transferencia de la carga mimética interna durante la etapa de exitosa neutralización-despolitización impuesta por el Estado. En este espacio exterior también asistimos a un combate mimético entre grupos (entre Estados, más exactamente) que tendrá también consecuencias en el plano interior. Uno de los precedentes de esta lucha mimética entre Estados la encontramos en Jacob Burckhardt, tal y como señala Dalmacio Negro:

Mas lo significativo históricamente fue que, al evolucionar la monarquía de Luis XIV hacia su forma absoluta, obligó a los demás a imitarla, según la ley política, lamentada por Jacobo Burckhardt, tan poco amigo del Estado como su amigo y discípulo Nietzsche, de que, en casos como éste, constituye una gran desgracia inevitable que si uno va delante, los otros no tienen más remedio que seguirle por su propia seguridad: el Estado de Luis XIV hubo de ser imitado en la medida de lo posible en todas partes, en lo grande y lo pequeño, y no desapareció cuando más tarde vinieron el siglo de las Luces y la revolución a infundirle un contenido totalmente nuevo, dejando de llamarse Luis para pasar a llamarse República¹²⁵⁰.

La descripción de los pormenores de esta lucha titánica entre Estados fue particularmente desarrollada en la obra de Bertrand de Jouvenel, que la definió como “ley de competencia política”. De su exposición se desprende su evidente naturaleza mimética. Así, del mismo modo que existe un mimentismo intersubjetivo, existe también un mimetismo inter-estatal. Su legalidad fue definida a su vez por Rousseau quien, al exponer la fragmentación del mundo moderno, estructurado políticamente en naciones-Estado particulares (a diferencia del orden romano universalista), afirmaba que, para dichas naciones, cada uno de sus gobiernos “se siente débil mientras haya otros más fuertes que él; su seguridad, su conservación, exigen que se haga más fuerte que sus vecinos”¹²⁵¹. Esta consecuencia se deriva de la necesidad de construir su identidad estatal en función de su comparación mimética con otras estructuras estatales de tamaño similar:

Al ser el tamaño del cuerpo político puramente relativo, se ve forzado a compararse para conocerse; depende de todo lo que le rodea, debe interesarse por todo lo que pasa a su alrededor, pues de nada le serviría mantenerse dentro de él sin ganar y perder nada; se hace débil o fuerte según que su vecino se

¹²⁵⁰ J. Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, Fondo de Cultura Económica, México, p.141. Citado en D. Negro, *La tradición liberal y el Estado*, pp.155-156, Unión Editorial, Madrid, 1995.

¹²⁵¹ Citado en B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, op.cit., p. 205.

extienda o contraiga, se fortalezca o debilite¹²⁵².

Jouvenel extrae las consecuencias políticas de esta dinámica imitativa entre los Estados “celosos” o “envidiosos”:

Estos celos naturales entre los poderes han engendrado, por un lado, un principio muy conocido cuyo olvido momentáneo los Estados suelen pagar muy caro: que todo aumento territorial de uno de ellos, al aumentar la base de la que saca sus recursos, obliga a los otros a buscar un aumento análogo para restablecer el equilibrio. -Pero hay otra manera de reforzarse más temible para los vecinos que la adquisición territorial: el progreso de un poder en la explotación de los recursos que le ofrece su propio territorio¹²⁵³.

El crecimiento moderno del poder (*ad extra*, pero también y sobre todo *ad intra*) se presenta así como la consecuencia política de esta ley de concurrencia imitativa entre los Estados en el plano de sus relaciones mutuas, especialmente si éstas se vuelven hostiles. “Y cuando el adversario, para manipular mejor los cuerpos, moviliza los pensamientos y los sentimientos, es preciso imitarle para no hallarse en desventaja. Así, el mimetismo del duelo acerca al totalitarismo a las naciones que lo combaten”¹²⁵⁴. La carrera hacia el totalitarismo es, de este modo, una derivada de la legalidad mimética en el plano de las relaciones entre Estados.

Todo esto patentiza que ningún Estado puede quedar indiferente cuando alguno de ellos afianza sus derechos sobre su propio pueblo. También ellos tienen que adquirir sobre los suyos unos derechos análogos, o pagar muy cara su negligencia en ponerse al mismo nivel. Así, Francia perdió la guerra de 1870 porque, no habiendo establecido el servicio militar obligatorio como el país vecino, sólo pudo oponer a los prusianos en el campo de batalla unos ejércitos muy inferiores en número. -Conocemos el fenómeno en su aspecto más inmediato: la carrera de armamentos. Pero esta carrera no es más que la sombra y el reflejo, en el sentido de la geometría descriptiva, de un fenómeno mucho más grave, cual es la carrera hacia el totalitarismo. Un poder que mantiene con su pueblo ciertas relaciones no puede incrementar su instrumento militar sino dentro de ciertos límites. Para superarlos, tiene que revolucionar esta relaciones y concederse nuevas prerrogativas¹²⁵⁵.

En suma, la dinámica conflictiva en el ámbito de las relaciones interestatales se

¹²⁵² *Idem.*

¹²⁵³ B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, op.cit., pp.205-206.

¹²⁵⁴ *Ibid*, p.50.

¹²⁵⁵ *Ibid*, p.207.

traduce, en el plano interior de las unidades políticas involucradas en los conflictos bélicos, en un crecimiento progresivo del poder. Jouvenel resume esta implicación con una sencilla regla de correspondencia (Progreso del poder, progreso de la guerra; Progreso de la guerra, progreso del poder) que, en cierta forma, recuerda a la escalada a los extremos clausewitziana retomada por Girard, aunque, por otro lado, parece querer destacar, por encima de todo, el crecimiento exponencial del Estado que se desprende de esta sintaxis mimético-conflictiva en el marco interestatal¹²⁵⁶.

Así, pues, si por una parte todo avance del poder sirve a la guerra, por otra parte la guerra sirve al avance del poder: actúa como un perro pastor que apremia a los poderes retardatarios a alcanzar a los más avanzados en el proceso totalitario. -Esta íntima vinculación de la guerra y el poder aparece en toda la Historia de Europa. Todo Estado que ha ejercido sucesivamente la hegemonía política se procuró los medios para ello a través de una presión sobre el pueblo más intensa que la ejercida por los otros poderes sobre sus pueblos respectivos. Y para hacer frente a estos precursores fue preciso que los poderes del continente se pusieran a su mismo nivel. -Si una monarquía feudal obtenía de sus vasallos ayudas financieras cada vez más frecuentes y multiplicaba por lo mismo el número de mercenarios a su servicio, las demás tenían que imitarla¹²⁵⁷.

Así pues, lo interesante del análisis de Jouvenel es su capacidad para extraer una legalidad política de la conflictividad mimética que se apodera de los Estados rivales. “Los poderes, rivales en política internacional, luchan en el interior contra las “libertades” que se les resisten”¹²⁵⁸, sentencia el estudioso francés de la metafísica del poder. “Así, desde la Edad media, para sostener la rivalidad política, los Estados van aumentando los sacrificios que exigen a sus naciones”¹²⁵⁹. Pero no conviene olvidar que esta vertiginosa escalada mimética de la concurrencia política interestatal se asienta, en origen, sobre una base antropológica

¹²⁵⁶ En clara sintonía con el planteamiento de Jouvenel, la interpretación freudiana de la escalada a los extremos clausewitziana: “Así la conducción de un conflicto exige del ‘juicio’ que debe tener en cuenta no solamente la materialidad de las fuerzas del enemigo y el genio de su comandante, sino igualmente su régimen político, sus instituciones y sus costumbres, pues todos estos elementos intervienen en la apreciación alcanzada sobre la voluntad del otro de ir lo más lejos posible en la escalada o en el ascenso en los extremos”. J. Freund, *Sociología del conflicto*, op.cit., pp.170-171.

¹²⁵⁷ *Ibid*, p.208.

¹²⁵⁸ *Ibid*, p.212.

¹²⁵⁹ *Ibid*, p.218. Sin embargo, Jouvenel percibe la enorme diferencia entre los primeros estadios de esta enfermedad mimética que aflige a las relaciones interestatales y las fases más avanzadas de contagio totalitario. Al igual que un cuerpo enfermo, el organismo social ya no dispone de anticuerpos suficientes para defenderse de las agresiones del cáncer estatalista, pues el resto de células sociales han sido absorbidas por la dinámica estatal: “¿A qué se debe que el Estado no encuentre ningún límite parecido, ninguna resistencia sindical del pueblo? -Esta resistencia existía bajo el antiguo régimen y la oponían los representantes de los diferentes elementos de la nación que luchaban juntos contra el poder. Pero en el régimen moderno estos representantes

intersubjetiva, como el propio Jouvenel dejó de manifiesto al subrayar la influencia que ejerció el Rey Sol sobre el resto de monarcas europeos. “La envidia que Luis XIV inspira a todos los príncipes es el verdadero principio de sus atropellos sobre los pueblos. Pero la amenaza de su hegemonía les proporciona el más respetable de los pretextos para imitarle”.¹²⁶⁰ Por ello, se podría afirmar que la prolongación de la legalidad mimética a partir de su origen antropológico hasta su expresión política interestatal se nutre, en gran medida, de la centralidad de la institución monárquica como expresión de la pureza del presupuesto político del mando. Pero el momento “monárquico-absolutista” del crecimiento del poder no es sino la fase inicial de un proceso más amplio, que se prolonga y culmina con las revoluciones “democráticas”.

La Revolución acaba con el rey, pero no destruye su edificio, ni ataca el aparato de mando, o lo elimina al menos en parte, ni reduce el tributo que el pueblo paga. Al contrario, introduce el reclutamiento que la monarquía habría deseado imponer pero que nunca tuvo fuerza para hacerlo.(...) Y la expansión prosigue. De régimen en régimen, más soldados, más impuestos, más leyes, más funcionarios.(...) Las pausas, incluso los retrocesos, no son más que incidentes a través de los cuales prosigue el proceso secular de crecimiento¹²⁶¹.

Habría que añadir que el contagio mimético no se reduce únicamente a un abstracto e indeterminado “crecimiento paralelo del poder” (o de los poderes) en detrimento de las instituciones sociales que conforman el entramado orgánico de la comunidad civil. En efecto, como se ha visto, en el terreno de los “signos tangibles” de crecimiento (funcionarios, ejército, impuestos, presupuesto, legislación y reglamentos) la escalada estatal impulsada por la lógica mimética es incuestionable: “Si nos fijamos en estos signos tangibles, ¿cuál es el poder que no ha tratado, impulsado por un instinto íntimo, de crecer como los otros?”¹²⁶². Ahora bien, este crecimiento paralelo se expresa también miméticamente, lo que quiere decir que las nuevas instituciones surgidas de ese proceso imparable de crecimiento se adoptan también por imitación. El reclutamiento es una necesidad básica para igualar las fuerzas con el adversario; sin embargo, otros nuevos mitos políticos (como el sufragio universal) son adoptados por un mimetismo de carácter ideológico, más asimilable a la dinámica descrita por Lucien Scubla sobre los modelos de prestigio, que terminan ejerciendo un papel determinante

han sido fagocitados por el poder, con lo que el pueblo ha quedado sin defensores”. *Ibid*, p.219.

¹²⁶⁰ *Ibid*, p. 212.

¹²⁶¹ *Ibid*, pp.192-193.

¹²⁶² *Ibid*, p.191.

en la conformación de las instituciones de las naciones imitadoras. En todo caso, parece que la dinámica general es convergente. Todo apunta hacia la politización general de la vida civil, como certeramente subraya esta reflexión de Taine, que considera al sufragio universal “el hermano gemelo” del reclutamiento. La filiación del proceso responde, en ambos casos, a una lógica mimética:

De guerra en guerra, la institución se va agravando: como un contagio se propaga de Estado en Estado; en la actualidad ocupa toda la Europa continental, y reina con el compañero natural que siempre la precede o la sigue, con su hermano gemelo, el sufragio universal, ambos nacidos casi al mismo tiempo y arrastrando el uno, más o menos abierta y completamente, al otro, ambos ciegos y terribles guías o dueños del futuro; el uno colocando en la mano de cada adulto una papeleta de voto, y el otro cargando a sus espaldas una mochila de soldado¹²⁶³.

La reflexión se antoja fundamental pues, si efectivamente los Estados compiten en recursos, armamento y población militar, también compiten por un valor menos directamente material, pero igualmente decisivo para la confrontación política: el prestigio. El prestigio moral, ideológico o religioso puede alterar las alianzas políticas y, a la postre, determinar el resultado de una guerra. En este sentido, la legalidad mimético-política que aquí se estudia parece corresponderse con otro de los rasgos característicos del deseo mimético analizado por Girard: su dimensión “metafísica” o espiritual. Como ha destacado Peter Sloterdijk, las luchas culturales modernas son luchas por el prestigio, luchas por el reconocimiento, y no parece posible hallar razones para que la dinámica política quede al margen de esta tendencia. “Los grupos políticos genuinos -afirma- son también al mismo tiempo campos de fuerza en los que cristalizan pasiones en torno a la autoestima. Su intención desde este momento va a dirigirse a ocupar los libros de historia y a ser reconocidos como instancias públicas”¹²⁶⁴. Y para la posesión del prestigio en el espacio político rige, con mucho mayor motivo (pues la posesión material se puede compartir, pero el prestigio, ya sea artístico, deportivo, científico, etc, exige el descarte “sacrificial”) la regla elemental que Hobbes expuso en el terreno antropológico: “Y si, por tanto, dos hombres desean una misma cosa que no puede ser objeto de disfrute para ambos, se convierten en enemigos”¹²⁶⁵.

¹²⁶³ (Taine, *Les origines de la France contemporaine*, vol. X, 120 -123, citado en *sobre el poder*, 56)

¹²⁶⁴ P. Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2001, 34.

¹²⁶⁵ Citado en P. Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, *op.cit.*, 39.

Así pues, ya sea por un deseo emulativo material (la mimesis de apropiación), ya sea por un deseo más marcadamente metafísico (la mimesis del antagonista que caracteriza las luchas políticas por el “prestigio”), la dinámica mimética se encuentra en el centro de las relaciones entre unidades políticas. En todo caso, ante la imposibilidad del crecimiento expansivo del poder en la lucha por la conquista imperialista de nuevos territorios, los Estados se ven abocados a incrementar su margen de explotación de los recursos de su propio territorio, en detrimento de las libertades sociales, civiles, políticas y educativas de las comunidades. Libertades que se ven progresivamente abrogadas gracias al aparato legitimador de ideologías en gran medida regidas también por la misma lógica mimética. “Se ha hablado mucho del crecimiento extensivo del poder -advierde Jouvenel-, pero muy poco de su crecimiento intensivo”¹²⁶⁶. Y este crecimiento intensivo obedece a la misma legalidad mimética que el crecimiento extensivo, aunque se inscriba en una coyuntura histórica diferente (la del agotamiento del imperialismo). Por esta razón, ningún Estado puede permanecer indiferente cuando otro Estado rival obtiene más derechos sobre su pueblo. Así pues, sería legítimo afirmar que este mimetismo interestatal es capaz de generar una de las pocas leyes que rigen en lo político (la ley del crecimiento natural del poder), en tanto que orden (y desorden) consustancialmente animado por una alteridad determinada por la mimesis.

Las derivaciones de esta legalidad mimético-política son muy numerosas. Una de ellas, en el terreno del Derecho, explicaría la hemorragia legislativa que caracteriza la dinámica del mitológico Estado de Derecho, en realidad exponente del creciente sometimiento del Derecho al Estado por la vía de la legislación y una de las herramientas del totalitarismo suave que distingue a los Estados maternos socialdemócratas. Como expone Negro Pavón en relación con la obra de Jouvenel:

La ley de la concurrencia explica por qué el poder altera el Derecho y por qué acaba reduciéndose todo Derecho al derecho positivo, el gran instrumento del totalitarismo, degradando el Derecho, que en lugar de ser un medio securitario, se convierte en una fuente de incertidumbre¹²⁶⁷.

¹²⁶⁶ B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, op.cit., p.190.

¹²⁶⁷ B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, op.cit., p. 42 (Prólogo).

En definitiva, a la lógica mimética que rige en el espacio intersubjetivo, y que determina la génesis fundante y el desarrollo dinámico del poder, debe añadirse, en aras de una exploración completa de la influencia del paradigma mimético en la esfera política, esta ley de concurrencia emulativa entre unidades políticas, sin la que sería difícil explicar la “historia natural” del crecimiento del poder.

En el último capítulo de nuestro trabajo, además de seguir profundizando en la metamorfosis moderna y contemporánea del poder político, también se discutirá la posibilidad, dentro del mismo paradigma mimético, de una alternativa política cristiana a la dinámica aparentemente imparable de succión totalitaria por parte de los Estados minotauros¹²⁶⁸, enemigos de la sociedad a la que devoran inexorablemente.

El *katechon*, ¿*pharmakología* política cristiana?

-Por cierto, hablas de un régimen político en que el mal y el bien se hallan mezclados.

-Muy mezclados, en efecto.

(Platón, *La República*)

El análisis mimético-político hasta aquí emprendido pudiera adolecer del halo de neutralidad y objetividad con que las nuevas ciencias sociales (muy miméticamente, por cierto) pretenden superar el complejo de inferioridad, en relación con las ciencias positivas duras, que inició su andadura gnoseológica y que hoy lastra su desarrollo. Y sin embargo, el pensamiento metafórico (antropológico, mitológico, religioso) es constitutivo del pensamiento político desde sus orígenes. Lejos de oscurecer sus posibilidades, las imágenes mitológicas y religiosas amplifican la perspectiva del espacio político. Como escribe Jouvenel,

[...] no se debe esperar que imitemos el rigor de las grandes disciplinas, respecto de las cuales la ciencia política seguirá siempre en una posición incomparablemente inferior. Aun el pensamiento aparentemente más abstracto se apoya en imágenes, y el pensamiento político está enteramente gobernado por ellas. En la ciencia política, el método geométrico no pasaría de ser un mero artificio y

¹²⁶⁸ Escribe Dalmacio Negro en relación con la fórmula de Jouvenel: “El Estado minotauro es un monstruo, movido exclusivamente por el poder, que exige tributos sangrientos consumiendo la vida de la sociedad”. B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, op.cit., p.35 (Prólogo).

un engaño¹²⁶⁹.

En efecto, como también señala Eric Voegelin, “la sociedad humana no es un mero hecho, ni un acontecimiento del mundo exterior que un observador pueda estudiar como un fenómeno natural”, sino que es un “pequeño mundo, un *kósmion*”, que

se ilumina mediante un elaborado simbolismo, en distintos grados de densidad y diferenciación -desde el rito, y a través del mito, hasta la teoría-, y ese simbolismo lo ilumina con significado por cuanto los símbolos hacen que la estructura interna de tal *kósmion* -las relaciones entre sus miembros y grupos de miembros, así como su existencia como un todo- resulte transparente para el misterio de la esencia humana¹²⁷⁰.

Así pues, si “la autoiluminación de la sociedad mediante símbolos forma parte integral de la realidad social, y hasta podría decirse que es su parte esencial, dado que, a través de esa simbolización, los miembros de una sociedad la experimentan como algo más que un accidente o algo útil”, porque “la experimentan como parte de su existencia humana”¹²⁷¹, entonces, desde esta perspectiva, el modelo mimético-girardiano representa una de las apuestas más prometedoras para el estudio y examen de lo político.

Lamentablemente, su fundador no ha explorado todo el recorrido heurístico que su propio paradigma sugería. Más aún, en algunas ocasiones, sus propios planteamientos (impolíticos y antipolíticos) han obstaculizado la progresión de la ruta epistemológica de una exploración mimética de lo político. De ahí la necesidad, una vez más, de ir “más allá de Girard”, que se ha pretendido subrayar en la estructura de este trabajo, como exigencia derivada por la misma naturaleza de nuestra investigación.

En este último capítulo el propósito es desarrollar sintéticamente las posibilidades de una alternativa política que no esté necesaria o enteramente contaminada por el *logos* de Heráclito, como parece deducirse del planteamiento girardiano. No se puede obviar que este *logos* está en el centro de lo político, cuya esencia no puede en ningún caso desvincularse de dicho del fondo común de la violencia y lo “sagrado”. Como escribe

¹²⁶⁹ B. De Jouvenel, *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, op.cit., p.159.

¹²⁷⁰ E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, op.cit., p.41.

¹²⁷¹ *Ibid*, p.42.

Dalmacio Negro, “su *potestas*, ligada al carácter sacro del poder, adopta así una forma especialmente violenta”¹²⁷².

Ahora bien, resultaría cuando menos sorprendente que la revolución evangélica no haya empapado, a su manera, dicha esencia. La desacralización cristiana se ha manifestado también en el espacio político. Por tomar un ejemplo bastante representativo, pues afecta directamente a la esencia constitutiva de lo político relativa al mando y la obediencia, las monarquías “cristianas”, aunque conservaron la estructura monárquica del mando heredada de su origen sagrado, expresaron a su modo y defendieron la superioridad del *logos* juánico. Por tanto, puede interpretarse la historia de la estatalidad como una manifestación inferior o subalterna de la lucha cósmica entre los dos *logoi*:

Según esto, la historia del Estado sería en su conjunto la historia de la oposición entre el universalismo eclesiástico y el particularismo estatal, entre la *ratio ecclesiae* inspirada por el *logos* juánico y la *ratio status* inspirada por el *logos* heracliteano¹²⁷³.

Así pues, si en un primer momento, habida cuenta de la superioridad del *logos* evangélico en el espacio político, las monarquías se rigieron por la dinámica evangélica desacralizadora, incorporando la laicidad y erradicando sus componentes monárquico-divinos (hasta el punto de que, como afirma Dalmacio Negro, estas monarquías eran en realidad “republicanas”)¹²⁷⁴, progresivamente el *logos* heracliteano se fue imponiendo conformando la nueva “razón de Estado”, en realidad una resurgencia del *logos* violento en un contexto histórico cristianizado.

Al hecho del Estado le convenía la imagen de la Polis griega, que hizo suya inmediatamente a través del humanismo, reapareciendo el polémico *logos* naturalista heracliteano como razón de Estado, una “razón pública”, contrapunto particularista del universalismo espiritual de la *ratio ecclesiae*, que acoge todo

¹²⁷² D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, op.cit., p.74.

¹²⁷³ *Ibid*, p.112.

¹²⁷⁴ “La Edad Media, la época de la *omnipotencia iuris* y del autogobierno, fue republicana. Las mismas monarquías germánicas, origen de las europeas, tenían, a pesar de todo, ese carácter.[...] Los reyes medievales eran *primus inter pares* -entre sus pares o iguales en el reino-, miembros destacados o cualificados de la aristocracia. Dependían de las Cortes, Dietas, Parlamentos o Asambleas, titulares por representación del Derecho, para asegurar la sucesión familiar, pues la corona pertenecía al reino. La corona, símbolo de la res publica, es ‘el centro jurídico-político ideal que integra gentes, tierras, derechos y poderes en una unidad política autárquica simple (de un solo reino) o compleja (de varios reinos)’ (García Pelayo). Los reyes recabaron el título de majestad para significar la pervivencia de la corona (A. D’ors)”. *Ibid*, pp.65 -66.

menos el mal y el pecado¹²⁷⁵.

Lo que demuestra esta mixtura política de los dos *logoi* no debe verse sólo como la prueba definitoria que distingue la esencia de lo satánico como tal. En realidad, lo satánico implica la trampa con que el *logos* violento logra imponerse en un marco delimitado por la autoridad y el prestigio del *logos* evangélico. Satán es el mono de Dios. Pero ese mimetismo es un mimetismo de rivalidad, de competencia agonística. Como escribió Ernst Jünger, “de los altares olvidados han hecho los demonios su morada”. O Chesterton: “El mundo moderno está lleno de virtudes cristianas que se han vuelto locas”. Todas estas referencias remiten a esta mixtura entre los dos *logoi*. Pero presentar este carácter mixto como equivalente de lo satánico parece un error interpretativo, toda vez que lo satánico es en realidad una falsa mixtura en la que, de hecho, sólo prevalece el *logos* violento. Más aún, es la última sofisticación del *logos* violento en su combate contra el *logos* juánico. Así, recuerda Girard que “a medida que el cielo se despuebla, lo sagrado refluye sobre la tierra” (MR:61).

No conviene olvidar que la misma aparición del *logos* evangélico responde a una inversión afortunada del *logos* sacrificial, como no ha dejado de subrayar también Girard. La superación del *logos* pagano es también una incorporación, y no tanto una extirpación. Es el Sacrificio de Cristo el que desmonta e invierte la lógica sacrificial. La Historia es así Historia bipartita, permixta, por definición. De ahí que la Historia se confunda con la Historia de la Salvación pues hasta el advenimiento de la Revelación cristiana de la violencia los pueblos no podían liberarse de la circularidad sacrificial impuesta por el *logos* pagano. La mixtura es elemento constitutivo de la Teología cristiana de la Historia y, particularmente, de la propuesta teológico-histórica que se presenta en la obra de Girard.

La apuesta tiene su indudable aplicación en el universo político. El crecimiento inexorable del poder es una consecuencia indeseada de la irrupción del *logos* evangélico y de la apertura de la Historia. En efecto, como ya se destacó, la Revelación del mecanismo emisario y de la causalidad diabólica obstaculiza la eficacia reconciliadora del asesinato colectivo y fundador que regía en el tiempo-eje-circular dominado por el *logos* violento. De este modo, a partir de la Revelación cristiana, las cargas miméticas ya no pueden descargarse gracias a la eficacia social de la violencia maléfica-benéfica. La instauración de la

¹²⁷⁵ *Ibid*, p.84.

indiferenciación social, de la “rareza” promovida por la práctica del perdón y la caridad (como recordaba Dumouchel), obstaculiza a su vez la formación de las masas asesinas. Por otro lado, la revelación del mecanismo violento desmonta la estructura psicológica colectiva de la *méconnaissance*, fundamento imprescindible de la eficacia social de la mimesis violenta colectiva. Así, es ya imposible que las cargas miméticas se descarguen totalmente. Y es imposible, de este modo, instaurar el orden que regresa a la comunidad como “boomerang” de su propia violencia, como fruto derivado del acontecimiento fundador que surge alrededor de la víctima sacralizada, en forma de reglas, prohibiciones, jerarquías y diferencias, todas ellas resultantes del orden sagrado y social.

Así pues, el Estado asume las “cargas” de solidaridad que resultan del abandono progresivo de las obligaciones de las comunidades de pertenencia, disueltas paulatinamente como resultado indirecto de las prácticas cristianas y, especialmente, de su deformación (la “indiferencia hacia el otro” como producto indeseado de la “indiferencia del amor”, como apuntaba Dumouchel). Las “transferencias” al poder estatal de todas las energías miméticas resultan, de este modo, de la irrupción novedosa del *logos* evangélico. El Estado es así la caja de resonancia de todas las rivalidades, envidias y odios que ya no se pueden liberar con la violencia colectiva¹²⁷⁶. La transferencia hacia el poder hace de éste, como intuye Jean-Pierre Dupuy, un “interfaz”. La realidad de este interfaz político se asemeja al interfaz económico e impide la formación de la violencia implosiva, al separar a los sujetos miméticos e impedir su encuentro fratricida¹²⁷⁷. Pero, contra los cándidos pronósticos de los economistas neoliberales,

¹²⁷⁶ Dumouchel analiza la verdadera naturaleza de las delaciones políticas modernas con esta clave ofrecida por la antropología mimética: “El fenómeno de la denuncia política sugiere que las violencias que los Estados ejercen contra sus propios ciudadanos no están sin relación con los conflictos y las rivalidades que alcanzan unos individuos contra otros. No estando las denuncias privadas motivadas por compromisos políticos o creencias ideológicas, sino por el odio, el resentimiento, la ambición y el interés personales, por rivalidades y conflictos privados”. P. Dumouchel, *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, op.cit., pp. 87-88.

¹²⁷⁷ “La lucha de los hombres es asimilable a una competición por los mejores sitios en una escala vertical única, que mide a todo ser, toda cosa y todo lugar a la luz del valor de cambio. Los competidores no se desafían en el cara a cara, sus movimientos respectivos se camuflan y se revelan en los movimientos del interfaz. Es el alza de los valores hipotecarios el que excluye al pobre del centro de la ciudad, y no aquel que toma su lugar. Las relaciones interpersonales se convierten en una pobre explicación para rendir cuenta de la violencia del mundo, a la vista de las “fuerzas objetivas” engendradas por aparatos que nadie controla. De una naturaleza muy diferente a la rivalidad mimética, la violencia del interfaz no es por ello menos trágica. Si los hombres no se encadenan directamente los unos a los otros, se encadenan a estructuras que les parecen exteriores, aunque resulten de sus acciones por una extraña colaboración negativa, imagen caricaturesca y simétrica del consenso. [...] La lógica del interfaz no es en el fondo sino la desconcertante inscripción en la realidad de lo que no era inicialmente más que una estrategia de disimulación. Al comienzo, los hombres fingen ignorarse mutuamente. Finalmente, esta mentira se convierte en realidad, la indiferencia simulada se ha concretado en obstáculo material o institucional: el interfaz. Este obstáculo nada tiene de común con la inercia diferenciadora de la ley. Reificación de las relaciones interpersonales, abraza y transmite sus más mínimos

que no ven en la expansión del mercado sino la ampliación de las posibilidades de satisfacción de los “deseos objetivos” de los consumidores, esta dinámica imparable se traduce en el crecimiento de las instituciones públicas y administrativas. Esta es la raíz antropológica, en el universo indiferenciado de una “rareza” expuesta al inextirpable mimetismo de lo humano, del SuperEstado tecnocrático al servicio de la satisfacción de todos nuestros deseos, como profetizó Tocqueville. La capacidad morfogenética del mimetismo no ha desaparecido. Simplemente se ha transformado como consecuencia del nuevo mundo fecundado por el *logos* evangélico.

La influencia de los profesionales, de los gestores, de los tecnócratas y de los aparatos no es al comienzo sino la suma de nuestras dimisiones personales. La heteronomía se nutre del cadáver de las autonomías abdicadas. Los nuevos economistas no han dejado de manifestar su deseo de una sociedad liberada de toda camisa de fuerza institucional, de toda coerción, y en la que los hombres sólo se comunicarían por el modo de intercambio mercantil. No conciben que los comportamientos “libres” en el sentido en que lo entienden, pero exclusivamente orientados los unos por los otros, puedan engendrar por sinergia las estructuras colectivas más totalitarias que haya¹²⁷⁸.

Los “liberadores contemporáneos del deseo”, los adalides sesentayochescos del “prohibido prohibir” son los cómplices “progresistas” de la “ampliación del campo de batalla”, por retomar el título de la célebre novela del escritor francés Michel Houellebecq, terror de los bienpensantes posmodernos¹²⁷⁹. Esta es la lógica también del “capitalismo de seducción” según la expresión del sociólogo marxista heterodoxo Michel Clouscard. El progresismo y el capitalismo aparecen así como el tándem perfecto para esta nueva expansión de la intensidad conflictiva animada por los deseos miméticos permanentemente insatisfechos. Otro filósofo de formación marxista, Jean-Claude Michéa, no deja de insistir en esta alianza entre el progresismo cultural y el liberalismo moral que distinguen a una nueva izquierda occidental al servicio de la imparable dinámica capitalista-estatal. La ampliación exponencial paralela del economicismo, protegido por los dogmas neoliberales del Rey-Mercado como de la socialdemocracia estatista, obedecen a esta misma lógica

movimientos, y, tal que el deseo mimético, del que no es sino la cristalización formidable, somete cada vez más rígidamente a los hombres a sus semejantes. -Es esta “gestión por el interfaz” la que hemos llamado, con Illich, heteronomía” P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, op.cit., pp.114-115.

¹²⁷⁸ *Ibid*, p.116.

¹²⁷⁹ Su último novela, “Soumission”, en el que describe el hipotético triunfo electoral de un partido musulmán “moderado”, ha sido la gota que ha colmado el vaso de la paciencia de los neoinquisidores bienpensantes. Ya existe traducción española. M. Houellebecq, *Sumisión*, Anagrama, Barcelona, 2015.

antropológico-mimética de base, que la sociedad de consumo eleva a su máxima expresión.

La sociedad de consumo seguirá haciendo lo que su naturaleza le dicta: alimentar deseos y expectativas y coronar cada nuevo producto en oferta con el valor agregado del bien *posicional*, el que no se desea sólo por sí mismo sino por la distinción que confiere a sus consumidores;[...] Hogan recuerda que “casi todas las sociedades premodernas acentúan la necesidad de disciplinar el deseo y de refrenar el impulso colectivo con respecto a la acumulación de riquezas materiales”. Señala que, si no se ponen límites a los desenfrenados deseos de nuestra época, si la idea de finitud no se reintroduce en la agenda de vida y las sociedades no se hacen cargo una vez más de promover y custodiar la sobriedad colectiva, se logrará muy poco instrumentando aun las medidas más radicales de redistribución¹²⁸⁰.

La reflexión de Zygmunt Baumann se acerca a la visión de Jean-Pierre Dupuy. Mientras que las sociedades arcaicas integraban en su escala de valores sociales el recuerdo del potencial destructivo de los deseos miméticos desatados, las sociedades modernas lo han olvidado. En este sentido, su grado de *méconnaissance* es mucho mayor.

La ley tradicional establece fronteras, fija límites.(...) La “ley natural” de los sistemas heterónomos es, por el contrario, la de procesos desencadenados incapaces de limitarse a sí mismos.[...] La heteronomía llama siempre a más heteronomía¹²⁸¹.

Así pues, mientras que la legalidad arcaica limitaba los conflictos por la represión de los deseos y la fijación de jerarquías, la anomia posmoderna y su discurso “anti-represivo” desata y libera las cargas miméticas¹²⁸². Cargas que, al no poder confrontarse entre sí por la volatilización de sus rivales en la indefinición estadística o burocrática propia de la “rareza”, se proyectan en las instituciones administrativas del aparato estatal, destinado a crecer inexorablemente gracias a este impulso imparable de los deseos miméticos insatisfechos de las masas. “El totalitarismo no es otra cosa que el regreso brutal de la totalidad social en una sociedad fundada en el individualismo”¹²⁸³.

Sin embargo, la insatisfacción, la frustración y el resentimiento acumulados de nuestras sociedades igualitarias y envidiosas remiten lenta pero ineludiblemente al eco

¹²⁸⁰ Z. Baumann, *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p.196.

¹²⁸¹ P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, *op.cit.*, p.118

¹²⁸² Por eso escribe Dupuy: “Este recuerdo de evidencias me permite decir que me situó resueltamente al lado de Girard cuando denuncia a los “liberadores del deseo” . *Ibid*, p.118.

¹²⁸³ *Ibid*, p.87.

sugerido por pretéritas y abolidas violencias asesinas.

Las penurias y los sufrimientos contemporáneos están diseminados y dispersos, y también lo está el disenso que provocan. La dispersión del disenso, la imposibilidad de condensarlo y anclarlo a una causa común, descargándolo contra un culpable común¹²⁸⁴, sólo torna más agudo el sufrimiento.(...) -El mundo contemporáneo es un recipiente colmado de miedo y frustración que buscan desesperadamente una vía de escape común. El anhelo de esa vía de escape, como nos recuerda Ulrich Beck, “no se contradice con el individualismo, sino que es producto de la patologización del individualismo”¹²⁸⁵. [...] Como en el caso de las soluciones sobresaturadas, una mota de polvo es capaz de desencadenar una violenta condensación¹²⁸⁶.

Después de escribir estas palabras, es Zygmunt Baumann el que se acuerda de nuestro solitario antropólogo de Aviñón: “¿Recuerdan la versión actualizada, hecha por René Girard, del “pecado original” que fue cuna de la comunidad humana? Logra dar un poco de sentido (aunque no del todo) al resurgimiento de una hostilidad tribal que, de otro modo, resultaría inexplicable [...]”¹²⁸⁷. Así, no es de extrañar que el totalitarismo de matriz individualista haga reaparecer, en una versión malograda o frustrada, el mismo mecanismo sacrificial de los orígenes. Sin embargo, a causa del influjo permanente del *logos* evangélico, nunca logra producir los resultados mítico-sagrados de reconciliación comunitaria, como ya quedó de manifiesto al estudiar la lógica de la causalidad diabólica en el universo moderno. En este sentido, el Estado totalitario es ciertamente una consecuencia remota del cristianismo, pero también, y sobre todo, un intento embrionario (e irremisiblemente condenado al aborto) de una “resacralización” pagana. Las violencias indescriptibles modernas, y el consiguiente incremento del aparato estatal para lograr el hercúleo y prometeico objetivo de la “extirpación ontológica del mal”, reflejan paradójicamente el fracaso de la “violencia moderna”, la “inutilidad del sacrificio”. Y, por consiguiente, la mixtura satánica entre el *logos* violento y el *logos* juánico.

El *pharmakos* originario representaba, a su modo, un modelo de mixtura entre el bien y el mal, entre el veneno y el remedio, entre la violencia y la paz, entre el desorden y el orden.

¹²⁸⁴ En otro momento recoge Baumann esa imposibilidad de identificar culpables unánimemente proclamados por la comunidad: “Sólo quedan muy pocos grupos humanos que uno pueda odiar sin perder respetabilidad. Los pedófilos constituyen uno de ellos”. Z. Baumann, *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p.18.

¹²⁸⁵ Ulrich Beck, *Democracy without Enemies*, Polity Press, Cambridge, 1998, pp.147-148.

¹²⁸⁶ Z. Baumann, *En busca de la política*, op.cit., p.64.

Pero ese modelo *permixto* ya no puede seguir funcionando tras la Revelación. Una nueva “mixtura” se presenta entonces. Esa mixtura está indefectiblemente gobernada por el *logos* cristiano. El *logos* violento sólo puede sobrevivir, crecer o triunfar a expensas del *logos* juánico, imitándolo para subvertirlo. Es la lógica satánica. ¿Cómo combatir a Satán en la Historia sino recurriendo a una mixtura “diferente” de la suya, una mixtura que logre “retrasar” el advenimiento del Adversario? ¿Cuál es la traducción de este combate cósmico en el plano político?

La respuesta a estas cuestiones representa, a nuestro entender, uno de los ángulos muertos de la teología política cristiana. Fórmula equívoca y problemática ésta de la “teología política” en el marco de lo cristiano pues ha sido interpretado como radicalmente imposible e incluso incompatible con lo cristiano mismo. Así, Dalmacio Negro comienza su trabajo *En torno a la teología política*¹²⁸⁸, afirmando: “Hablar de teología política es plantear un grave problema intelectual”¹²⁸⁹. Como se sabe, el teólogo católico Erik Peterson defendió, en franca polémica con Carl Schmitt, que en el cristianismo no puede haber teología política debido al dogma de la Trinidad, del que no se puede extraer ningún concepto político, y en particular la idea de monarquía. La Trinidad es un misterio sólo concebible en Dios y no se puede declinar analógicamente en la esfera política¹²⁹⁰. A decir verdad, este rechazo cristiano de la teología política tiene mucho que ver con la interpretación desacralizadora que Girard hace del cristianismo y acredita la verosimilitud de nuestra hipótesis sobre una Esencia sagrada de la esencia de lo político. “Por eso resulta lógico que la teología política apareciese a los ojos de San Agustín como una forma de superstición, incompatible con la fe cristiana al coincidir en ella la teología mítica y la política”¹²⁹¹. De ahí que, a pesar de un cierto “revival” de la teología política con la teología de la liberación en Hispanoamérica (en realidad una teología expuesta a la dialéctica ideológica), su uso haya resultado siempre sospechoso. Y sin embargo, parece necesario referirse a dicha teología política para evaluar las posibilidades de una teoría mimético-girardiana de lo político, habida cuenta de que la propuesta de Girard no puede desentenderse ni de su escatología ni de su soteriología. “La interrelación entre religión y política es, después de todo, la clave de la libertad y de la historia como historia de la

¹²⁸⁷ *Ibid*, p.64.

¹²⁸⁸ D. Negro, “En torno a la Teología Política”, *Revista Colección*, nº 10 (2000) pp.319-360.

¹²⁸⁹ *Ibid*, p.319.

¹²⁹⁰ E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid, 1999.

¹²⁹¹ D. Negro, “En torno a la Teología Política”, *op.cit.*, p. 323.

libertad”¹²⁹².

De este modo, de la interrelación entre los dos *logoi*, el uno (el heracliteano) aparentemente más vinculado a lo político, y el otro (el juánico) aparentemente más imbricado con lo divino, dependerá el signo de una teología política mimético-girardiana, independientemente de la conformidad o no con los análisis del propio Girard sobre lo político. De hecho, una de las razones de la aparente imposibilidad de una teología política en Girard parece derivarse del radical agustinismo en que se inspira su tajante oposición entre los dos *logoi*¹²⁹³. La otra razón es el marcado acento apocalíptico que colorea su obra, al menos desde *Des choses cachées*, y que se traduce necesariamente en un desenlace definitivo de la lucha cósmica entre el *logos* de Juan y el de Heráclito. Este acento escatológico determina la imposibilidad de una mixtura “cristiana” entre los dos *logoi*, que se oponga tanto a la “mixtura pagana” arcaica como a la “mixtura satánica” moderna.

El interrogante es si es posible desarrollar las bases de esa mixtura político-cristiana, por cuanto es lícito entender que de ella depende la posibilidad misma de una propuesta mimético-política cristiana que corone a la teoría mimémica de lo político que este trabajo se ha esforzado en construir hasta aquí. De lo contrario, habría que admitir que toda política está necesariamente corrompida por la violencia, como le reprochan a Girard sus críticos políticos más severos (por encima de todos, Pierre Manent), con la aparente aquiescencia del repliegue antipolítico de un Girard demasiado empeñado en evaluar nuestro mundo y la política *sub specie aeternitatis*. ¿Es posible salvar a Girard de Girard? En otras palabras, ¿es posible impedir que las inmensas posibilidades de la teoría girardiana en el marco político queden sumergidas, bien en el océano arcaico de la violencia y lo sagrado, bien en el océano escatológico de la definitiva supresión de lo político? Entre Escyla y Caribdis, existe un angosto camino para elaborar una propuesta político-mimética.

¿Cuál es el punto de partida para construir dicha propuesta? ¿De dónde puede extraer su contenido? ¿Consistirá acaso en una forma de gobierno, en una forma de régimen, en la justificación de una situación política determinada? Comencemos por descartar determinadas

¹²⁹² *Ibid*, p.327.

¹²⁹³ Aunque, como dice Dalmacio Negro, “del propio San Agustín derivó el influyente -y persistente- agustinismo político, que es pura teología política referida más bien a la forma política que a las ideas políticas”. *Ibid*, p.323.

vías de exploración. Erik Peterson concluye su conocida réplica a Carl Schmitt sobre la posibilidad de una teología política con estas palabras:

Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la *Pax Augusta* con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al Imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una “teología política” que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política. Sólo en un suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una “teología política”. Pero el Evangelio del Dios trino cae más allá del judaísmo y el paganismo, y el misterio de la Trinidad es un misterio de la misma divinidad, que no de la criatura. Así como la paz que busca el cristiano es una paz que no garantiza ningún César, porque esa paz es un don de aquel que está “sobre toda razón”¹²⁹⁴.

El argumento de Peterson en el sentido de excluir la posibilidad misma de una justificación teológica de una forma de gobierno o de una forma de régimen, parece irreprochable. También parece inviable cualquier forma de justificación “evangélica” de una situación política concreta. ¿Pero acaso se agotan ahí todas las vías posibles de una (a falta de otra fórmula mejor) “teología política”? Peterson fuerza demasiado el argumento. Hay manifiesta desproporción entre éste y la conclusión. Cuando afirma, por ejemplo, que el misterio de la Trinidad es “un misterio de la divinidad, que no de la criatura”, parece olvidar la realidad ontológica que define a la criatura humana como “Imago Dei”. De ella se deriva precisamente que el concepto de persona, originariamente generado en el seno de debates trinitarios y cristológicos sobre el “misterio de lo divino”, se trasladara progresivamente al hombre. La conexión entre teología y antropología es mucho más estrecha de lo que el rígido dualismo de Peterson sugiere. Y en esto, no hay mejor referencia que el propio Girard. Por consiguiente, conviene ser muy cuidadosos a la hora de descartar apresuradamente toda forma de “teología política cristiana”.

Lo cierto es, que como dice un conocido sociólogo de la religión, la religión legitima las instituciones sociales otorgándoles un estatus ontológico válido en última instancia, esto es, “colocándolas dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado”; y si se agrega que la religión aparece en la historia “como una fuerza de conservación del mundo, y también como una fuerza de agitación del mismo”¹²⁹⁵, parece evidente que la relación entre la religión y el mundo no puede dejar indiferente a la teología¹²⁹⁶.

¹²⁹⁴ E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, op.cit., pp. 94-95.

¹²⁹⁵ P.L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairos, 1971, p.57. p.149.

¹²⁹⁶ D. Negro, “En torno a la Teología Política”, op.cit., p. 328.

Y por el mismo motivo, la relación entre la religión y lo político tampoco puede dejar indiferente a la teología. Y ésta parece ser, en efecto, la base a partir de la cual se construya una teología política cristiana. La tarea exige, indudablemente, todas las precavuciones y reservas. Para empezar, la distinción (que no separación) entre lo humano y lo divino exige desvincular las formas políticas de toda conexión divina, tal y como sucedía en el mundo arcaico primitivo. El César ya no puede ser Dios ni Dios el César, a diferencia de cuanto sucedía con las Realezas sagradas. Pero el acontecimiento central que define al cristianismo es el dogma de la Encarnación, una “humanización de lo divino” que en cierta forma recuerda la misma figura arcaica, aunque para subvertirla definitivamente, al igual que sucedió con el sacrificio. Todo lo sagrado arcaico se encuentra recogido en la Revelación. “Por esto mismo, la teología política, igual que cualquier otra rama de la teología, no puede ser independiente de la religión, puesto que la religión es siempre la fuente o causa de la teología”¹²⁹⁷. Negro recoge la razón de esta simbiosis político-religiosa apelando a un argumento que también podría ser avalado por la teoría antropológica girardiana: “En todo caso, citando de nuevo a Berger, no cabe duda que ‘es la misma actividad humana que produce la sociedad la que “produce” la religión’ y, por tanto, la relación entre los dos productos es siempre ‘dialéctica’”¹²⁹⁸.

Sin embargo, y siendo cierto que esta simbiosis político-religiosa (esto es, ese sustrato común político-religioso, por retomar la fórmula de Camille Tarot)¹²⁹⁹ es un hecho histórico que las más potentes teorías de la religión (como la de Girard) no han dejado de subrayar, la Revelación cristiana ha invertido la lógica de dicha “religión” al incrustar el *logos* del amor divino en el *logos* de la violencia humana. ¿Acaso este movimiento no iba a tener consecuencias en el plano de lo político? Todo lo humano ha quedado redimido por Cristo. En tal caso, ¿qué es lo que el cristianismo ha hecho de la función *pharmakológica* que caracterizaba al espacio político-sagrado común? En ella se encuentra la clave del eventual despliegue mimético hacia una figura política coherente con sus presupuestos antropológicos y teológicos (que en Girard, dicho sea de paso, se confunden). ¿Puede justificarse una

¹²⁹⁷ *Ibid*, p.329.

¹²⁹⁸ *Ibid*, p.332. La cita es de Berger, *op.cit.*, I, 2, p.77.

¹²⁹⁹ No debe extrañar es mínimo común denominador religioso -político pues “religión y política son, junto con la estética, los dos grandes abarcadores de la existencia humana”. *Ibid*, p.330. Obviamente, para Girard, ambos se explican gracias al mecanismo emisario.

dimensión cristiana de la misma función *pharmakológica* que define la esencia de lo político? En tal caso, ¿en qué consistirá la inversión provocada por el *logos* juánico en el terreno político definido por dicha función?

Para desarrollar las implicaciones de dicha función *pharmako-cristiana* de lo político, pocas referencias podrían parecer más válidas que la delpensamiento de Donoso Cortés, un pensador político y cristiano que supo explorar la dialéctica de los *logoi* en el plano histórico-político, desplegando la lógica que Girard no ha quiso (o supo) exponer de forma completa en el terreno político.

Donoso, al igual que Tocqueville, examinó con singular finura y agudeza las implicaciones de la religión en la política. Como recordaba el autor de *La Democracia en América*, “no hay religión que no ponga el objeto de los deseos del hombre en el más allá y sobre los bienes de la tierra, y que no eleve naturalmente su alma hacia regiones muy superiores a las de los sentidos”¹³⁰⁰; sin firmes creencias religiosas parece muy difícil, si no imposible, establecer un consenso que permita asentar la sociabilidad humana, por lo que no se trata sólo de la veracidad de la fe religiosa. Al igual que para Girard, la religión cumple una función social para Tocqueville, independientemente de la verdad de la fe religiosa: “Lo que más le importa (a la sociedad), no es tanto que todos los ciudadanos profesen la verdadera religión como que profesen una religión”¹³⁰¹. La función “religadora” de la religión es indispensable para el establecimiento mismo de la condición política del hombre que se asienta en el tejido subpolítico, cuya estabilidad y equilibrio garantiza la religión.

La politicidad humana, debida a la necesidad natural del tener seguridad en este mundo, da por supuesto el consenso, la sociabilidad, el altruismo, dirían Comte y Ortega, que hacen posible el compromiso - instrumento indispensable de la política que, formalmente, constituye al mismo tiempo su objeto- acerca de lo común y, por tanto, la acción colectiva o común en su nivel superior, la acción política¹³⁰².

De acuerdo con estas premisas, la situación normal en política puede definirse a partir de un equilibrio entre los dos *logoi*, entre la mirada del hombre hacia este mundo y la mirada del hombre hacia el otro. Lo político debe situarse necesariamente en algún punto de esa

¹³⁰⁰ Citado por Berger, *op.cit.*, , p.34. Tocqueville, *La democracia en América*, II, 1994, p. 25.

¹³⁰¹ Berger, *op.cit.*, , p.229.

¹³⁰² D. Negro, “En torno a la Teología Política”, *op.cit.*, p.334.

estructura bipartita, sin la cual no existiría propiamente política.

Se podría definir como estado normal de la sociedad, aquel en que existe un relativo equilibrio entre el interés por la seguridad de la salvación eterna compatible con el interés por la seguridad en este mundo, constituyendo el establecimiento de ese equilibrio el objetivo principal de la política, como ha ocurrido en Occidente,[...]. Es esta una causa principal del creciente interés por la religión y la teología política¹³⁰³.

Donoso Cortés desarrolló una particular y poderosa dialéctica entre los dos *logoi* con su ley de los termómetros invertidos, que desarrolló en su famoso discurso¹³⁰⁴ de la Dictadura de 1849. La ley en cuestión expone, más concretamente, la traducción en términos de crecimiento del poder de la dialéctica concurrente entre ambos termómetros. A medida que el *logos* evangélico (al que Donoso llama “represión religiosa”) desciende, la represión política (la amplitud de las prerrogativas del poder) se incrementa. Aunque no hay referencia a un *logos* heracliteano de la violencia en Donoso, su presencia indirecta parece insinuarse como contrapunto de la desaparición del *logos* juánico. Para Donoso, el crecimiento del poder parece responder a una dinámica intrasocial y aunque no haya referencia, como en Jouvenel, a la interrelación mimética con otras unidades políticas, la conclusión es la misma: el incremento inexorable de la represión política y la consiguiente abolición progresiva de la libertad.

Ahora bien, como hemos expuesto en otro trabajo anterior, el análisis psicosocial que subyace a la enunciación de dicha ley de los termómetros invertidos se emparenta de manera sorprendente con la antropología del deseo mimético en Girard.

Las revoluciones son enfermedades de los pueblos ricos; las revoluciones son enfermedades de los pueblos libres.[...] No, señores; no está en la esclavitud, no está en la miseria el germen de las revoluciones; el germen de las revoluciones está en los deseos sobreexcitados de la muchedumbre por los tribunos que las explotan y benefician. *Y seréis como los ricos*: ved ahí la fórmula de las revoluciones socialistas contra las clases medias. *Y seréis como los nobles*: ved ahí la fórmula de las revoluciones de las clases medias contra las clases nobiliarias. *Y seréis como los reyes*: ved ahí la

¹³⁰³ *Ibid*, p.334.

¹³⁰⁴ Sobre él escribió Carl Schmitt: «No me avergüenzo hoy, como sesentón, -escribió en los años cincuenta Carl Schmitt- tras todas mis experiencias con hombres y libros, con discursos y situaciones, de afirmar que el gran discurso de Donoso sobre la Dictadura de 4 de enero de 1849, es el más magnífico discurso de la literatura universal, sin exceptuar a Pericles y Demóstenes, ni a Cicerón, Mirabeau o Burke». C. Schmitt, *Glossarium*.

fórmula de las revoluciones de las clases nobiliarias contra los reyes. Por último, señores; y *seréis a manera de dioses*: ved ahí la fórmula de la primera rebelión del hombre contra Dios. Desde Adán, el primer rebelde, hasta Proudhon, el último impío, esa es la fórmula de todas las revoluciones¹³⁰⁵.

Como se puede observar tras un detenido análisis de las expresiones contenidas en el párrafo donosiano, son muchas las sintonías con el espíritu característico del enfoque girardiano, tanto a nivel de las premisas antropológicas, de su expresión en psicología de masas, como de su traducción política, así como también en lo relativo al fundamento teológico que anima el movimiento general del proceso socio-político y, por tanto, a su derivación en forma de Teología de la Historia. Para empezar, el deseo se revela en su más íntima esencia metafísica, no materialista, y profundamente emulativa. El aumento de la rivalidad de esta antropología envidiosa se expresa políticamente al superar un determinado umbral de “intensidad” que se explica, a su vez, por la progresiva incidencia de la mediación interna como marco general de la sucesión histórica. La politización de los “deseos de la muchedumbre” queda expuesto como salto cualitativo determinante, lo que demuestra, en línea con los trabajos de Schoeck o Fernández de la Mora, la potencialidad política de la antropología mimético-envidiosa, especialmente en un clima histórico condicionado por el progresivo dominio de la mediación interna en las relaciones entre clases sociales. A la manera de Stendhal, Donoso detecta el caudal deletéreo de los “sentimientos modernos” (la envidia, el resentimiento, la frustración y el odio impotente, todos ellos animados por el mimetismo del deseo). El análisis socio-histórico parece calcado del expuesto por Girard en *Mentira Romántica*. La misma exposición de la influencia del pecado en la historia concreta de las revoluciones, como clave oculta y misteriosa de esta Teología de la Historia, empalma con la idea girardiana de trascendencia desviada.

Por otro lado, Donoso se acercó mucho a la comprensión del funcionamiento del mecanismo victimario en el marco de la mentalidad y comunidad primitiva, hasta el punto de exponer una formulación muy cercana a la del autor de *La Violencia y lo sagrado*:

Cuando los antiguos buscaban una víctima limpia de toda mancha de inocente y la conducían al altar ceñida de flores para que con su muerte aplacara la cólera divina, satisfaciendo la deuda del pueblo, acertaban en mucho y erraban en algo. Acertaban en afirmar que la justicia divina debía ser aplacada,

Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, Berlin, Duncker&Humblot, 1991, p.40.

¹³⁰⁵ A. Imatz (ed), *Juan Donoso Cortés, contra el liberalismo*, Altera, Madrid, 2014, p. 100.

que no podía serlo sino por el derramamiento de sangre, que uno podía satisfacer la deuda de todos, que la víctima redentora había de ser inocente. En todas estas cosas acertaban, como quiera que todas ellas no son otra cosa sino la afirmación implícita de los grandes dogmas católicos. El error estuvo exclusivamente en creer que podía haber un hombre inocente injustificado, hasta tal punto y de tal manera que pudiera ser ofrecido eficazmente en sacrificio por los pecados del pueblo, en calidad de víctima redentora. Este solo error, este solo olvido de un dogma católico convirtió al mundo en un lago de sangre; a falta de otros, hubiera bastado por sí solo para impedir el advenimiento de toda civilización verdadera. La barbarie, y la barbarie feroz y sangrienta, es la consecuencia legítima, necesaria, del olvido de cualquier dogma cristiano¹³⁰⁶.

En cualquier caso, el acento que Donoso imprime a su discurso se va perfilando hasta apuntar en una dirección política. Son las consecuencias políticas de este mimetismo devastador originado en los deseos los que interesan al pensador extremeño. “El mundo, señores, camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres”¹³⁰⁷. Este crecimiento del poder se deriva directamente de la dialéctica que rige entre las dos represiones, religiosa y política. Más concretamente, el crecimiento del poder se debe al declive del *logos* del amor. La ley de los termómetros invertidos corresponde a la concepción girardiana de la elección decisiva e ineluctable entre el amor y la violencia. Donoso presentía la aceleración del ritmo, la llegada del día de las “negaciones radicales y de las afirmaciones soberanas”. La pendiente apocalíptica del pensamiento de Donoso se alinea también con el pesimismo histórico girardiano. Sin embargo, un elemento los diferencia notablemente. Pese a las sorprendentes coincidencias antropológicas, sociales y religiosas entre la concepción del marqués de Valdegamas y la del pensador de Aviñón, es al nivel de la escatología política donde aparecen las principales divergencias. Mientras que Girard excluye la posibilidad de una alternativa política que obstaculice el caudal apocalíptico de la indiferenciación moderna, la escatología donosiana se aferra desesperadamente a la teología política de la dictadura. Por tanto, la reflexión donosiana ofrece un marco incomparable de contraste para medir las posibilidades de una oferta política deudora de la antropología mimética, de su fundamento cristiano (“me basta considerar el conjunto pavoroso de los acontecimientos humanos desde su único punto de vista verdadero: desde las alturas católicas”)¹³⁰⁸, y de su acusado acento escatológico. Porque el gesto donosiano aparece precisamente en el momento decisivo de la bifurcación tras

¹³⁰⁶ *Ibid*, pp.68-69. La cita es del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*.

¹³⁰⁷ *Ibid*, p.105.

¹³⁰⁸ *Idem*.

un largo recorrido conjunto. Entre la solución escatológico-política donosiana y la resignación apocalíptica que distingue al autismo político girardiano, la teoría mimética debe decidirse.

Una primera observación debe ser considerada. Donoso escribe a mediados del siglo XIX. Girard ya ha sido testigo del terrorismo transnacional del siglo XXI. Entre medias, distintos proyectos de “solución política” (ciertamente marcados por un prisma marcadamente ideológico) han fracasado estrepitosamente. ¿Seguiría Donoso Cortés apelando desesperadamente a una cirugía política para salvar el cuerpo enfermo de las sociedades posmodernas o emularía, por el contrario, el gesto escéptico, en lo que a política se refiere, del pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila? Imposible decirlo pues no hay más Donoso Cortés que el que vivió y murió en la convulsa Europa del siglo XIX. Pero no cabe duda de que poderosas razones invitan a cuestionar la viabilidad de sus esperanzas políticas en el contexto histórico que conoció René Girard.

Sin embargo, la solución política donosiana se nutre de la figura principal que ha alimentado la escatología política cristiana y que también ha sido puntualmente evaluada por el propio Girard. Nos referimos al katechon paulino de la segunda carta a los Tesalonicenses. Es la interpretación política del katechon la que puede aportar cierta luz a nuestro debate. El retardador escatológico en que consiste el katechon (“lo que lo retiene”, “aquél que lo retiene”)¹³⁰⁹, ¿es susceptible de interpretación política? Así lo sostuvo Carl Schmitt, quien afirmó: “No creo que sea posible, para una fe originalmente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del katechon”.¹³¹⁰ Para Schmitt, este katechon se expresaba políticamente, no en función de una forma de gobierno determinada, ni de un régimen particular (pues en tal caso, entraríamos de lleno en las justas advertencias teológicas de Peterson) sino de acuerdo a una misión transhistórica que dotaba, precisamente por este motivo, al poder político de toda su densidad histórica y de su justificación metapolítica:

Lo fundamental de este imperio cristiano es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el del *Katechon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del eón

¹³⁰⁹ Referencia katechon Barahona.

¹³¹⁰ (H. Orestes (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001, p.479. La cita es de *El nomos de la tierra*.

presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de San Pablo apóstol en la segunda carta de los Tesalónicenses, capítulo dos.(...) El imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea del *Katechon*¹³¹¹.

Mientras esta misión histórica del *katechon* se mantiene, el poder político conserva, de algún modo, la luz del *logos* juánico. Cuando esta misión del *katechon* se desvanece, reaparecen las expresiones políticas del paganismo, primando de nuevo el *logos* violento:

En este contexto, tenemos razones esenciales para destacar con toda claridad la naturaleza de la unidad cristiana medieval y de su “poder supremo”, pues aquí reside el antagonismo más profundo que existe entre el imperio cristiano de una *Respublica Christiana* y las renovaciones, reproducciones y repristinaciones medievales de conceptos paganos antiguos. Todas estas renovaciones prescinden del *Katechon* y, en consecuencia, sólo pueden hacer surgir un cesarismo en lugar de un imperio cristiano. El cesarismo, sin embargo, es una típica forma de poder no cristiano, aun cuando llegue a concertar concordatos¹³¹².

De este modo, el *katechon* expresa, a nivel político, una dimensión propiamente escatológica de la teología cristiana de la Historia y parece deducirse, por consiguiente, de la dialéctica girardiana de los dos *logoi*. Sin embargo, ¿de qué forma se alimenta concretamente dicho *katechon* de los dos *logoi*? ¿Cuál es el modo en que “retiene” el torrente apocalíptico impulsado por el *logos* violento? ¿Cómo se articula con la función *pharmakológica* que distingue al poder político? Si el poder “contiene” la violencia en los dos sentidos del verbo “contener”, ¿no podría expresar el *katechon* la esencia misma de la mixtura entre bien y mal que distingue a la función *pharmakológica* en el nuevo mundo inaugurado por la Revelación cristiana? ¿No representaría entonces el *katechon* la inversión-superación cristiana de la misma función *pharmakológica* del poder político, al igual que el Sacrificio de Cristo invertía y superaba la mentalidad sacrificial arcaica? ¿Es el *katechon* el *pharmakos* cristiano?¹³¹³

¹³¹¹ *Ibid*, pp.478.479.

¹³¹² *Ibid*, p.481.

¹³¹³ Como se sabe, las controversias interpretativas sobre el *katechon* no parecen ser susceptibles de resolución definitiva. En *La ciudad de Dios*, San Agustín escribe: “Nosotros, que no sabemos lo que ellos sabían, deseamos conocer ardientemente el pensamiento del apóstol, pero no lo logramos porque las palabras que él añade son todavía más oscuras. ¿Qué significa, en efecto, ‘el misterio del pecado ya está en acto, sólo aquel que retiene, hasta que no se ha quitado de en medio. Entonces el impío será revelado?’ Confieso que no comprendo lo que dice. Sin embargo, no me callaré las conjeturas de los hombres que he podido leer o escuchar” (San Agustín, *La ciudad de Dios*, XX, 19, citado en G. Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2013, p.77). En este punto, Agustín reúne estas “conjeturas” en dos grupos: los que piensan que lo que se ha dicho se refiere al Imperio romano, y los que piensan que se refiere tan sólo a los malvados y a los hipócritas que están en la Iglesia, hasta el momento en que su número llegue a formar el gran

Aunque no se pretende agotar aquí una controversia cuya amplitud teórica está mucho más allá de las posibilidades de este estudio, sí se intentará, cuando menos, explorar el camino que se abre ante esta interpretación de la escatología política. Parece que se debe imputar al extremo dualismo girardiano entre los dos *logoi* (dualismo claramente heredado de San Agustín) la característica incapacidad del pensador aviñonés, no ya de una propuesta de la viabilidad actual de un *katechon*¹³¹⁴, sino para un desarrollo plenamente coherente de una teoría política del *katechon* a la luz de su reflexión teológico-histórica. En efecto, para Girard todas las potestades y principados de este mundo están necesariamente contaminados por el *logos* heracliteano de la violencia fundadora y, dentro del esquema de su rígido dualismo excluyente, esto parece impedir la posibilidad misma de una “política cristiana”.

Los “príncipes de este mundo”, todo lo que Pablo llama también “principados y potestades”, son las organizaciones estatales, que reposan en el asesinato fundador, eficaz porque oculto, ante todo el

pueblo del Anticristo. Sólo la primera opción parecería encajar con nuestra lectura política.

¹³¹⁴ En distintas ocasiones, Girard ha defendido la interpretación de la viabilidad y necesidad del *katechon*. “En la epístola a los Tesalonicenses Pablo define lo que retrasa el ‘desencadenamiento de Satán’ como un *katechon*, o, dicho de otra forma, como lo que *contiene* el Apocalipsis en el doble sentido de la palabra señalado por J.-P Dupuy: encerrar en sí mismo y retener dentro de ciertos límites. - Se trata, forzosamente, de un conjunto en el que las cualidades más contrarias armonizan, tanto la fuerza de inercia de las potestades de este mundo como su facultad de adaptación, tanto su incompreensión como su comprensión de la Revelación. Y el retraso del Apocalipsis tal vez se deba igualmente, o quizá sobre todo, al comportamiento de los individuos que se esfuerzan en renunciar a la violencia y no fomentar el espíritu de represalia” (VEOS:240). Lo que no está tan claro es que Girard haya sido capaz de dotar de algún contenido político su propia interpretación del *katechon*, a la vista de las siguientes referencias. “Nadie tiene ganas de renunciar al *katechon*. Eso sería deshacerse también de todo el resto. Pero hay que reconocer que es una definición totalmente negativa. Pienso que no hay ‘ciencia política’ pura. Debe intentar defender el orden, ralentizar la indiferenciación con medios tan pacíficos como sea posible, sabiendo con todo que no puede aspirar a la no-violencia absoluta so pena de poner en marcha la mayor de las violencias. Y puesto que no se puede hacer una verdadera teoría, lo que podemos hacer es retardar la violencia, jugar el rol del *katechon* e intentar perpetuarlo” (ALLE:102). “El *katechon* está forzosamente ligado a un saber, al saber que destruye a Satán. Por su parte, el viejo Satán tiene un rol social, por consecuencia invisible. La cuestión del *katechon* concierne a todos los que tienen autoridad para actuar. ¿Cómo deben actuar si saben? ¿Cuál es la función que les corresponde a los sacrificios en una perspectiva en la que la verdad está revelada? Esta es la situación moderna... De todas maneras, responder completamente a esta cuestión reclama una reflexión sobre las relaciones entre política y teología que son extremadamente complejas” (ALLE, 102). Según Girard, la economía moderna de mercado puede haber representado, a su manera, una forma de *katechon*. Es significativo, a este respecto, que ante la pregunta: “¿Qué papel desempeña lo político, a su parecer?”, Girard responda así: “Juega un papel cada vez menor, precisamente. Lo que hay que decir al respecto es que la economía moderna tiene también un carácter de *katechon*, porque la economía satisface las expectativas. La gente dice: todos queremos la misma cosa, y la economía dice: damos a todos la misma cosa. Esta respuesta les satisface por un tiempo. Pero la gente siente que la sociedad de consumo comienza a no ser ya el *katechon* que era, sobre todo desde la última guerra mundial. Hoy día, el aumento del nivel de vida no basta ya para colmar a la gente, un poco en el sentido del aumento de la neurosis general” *Pregunta: ¿Sería la economía el katechon de nuestro mundo? Respuesta:* Es la idea de Dupuy y Dumouchel en *L'enfer des choses*, aunque lo digan de otra manera. Para los americanos, está muy claro. Los ordenadores son buenos para la economía, es lo nuevo; pero se preguntan algo desazonados qué es lo que va a reemplazar a los ordenadores. El deseo mimético queda satisfecho sólo por un tiempo, y además por un tiempo cada vez más corto. Siempre es necesario encontrar

Imperio romano, totalmente malo en lo absoluto, aunque indispensable en lo relativo, mejor que la destrucción total con la que la Revelación cristiana nos amenaza. Esto no quiere decir que la Revelación cristiana sea mala, una vez más. Es enteramente buena, pero somos nosotros los que somos incapaces de asumirla (AC:17).

Parece como si la política, tras el advenimiento de la Revelación cristiana, se encontrara a medio camino entre los dos *logoi*, incapaz de abandonar definitivamente su origen y función *pharmakológico*, pero al mismo tiempo profundamente subvertida por la ruptura provocada por la Revelación cristiana. Pero las cosas no son tan tajantes como parece derivarse de este párrafo girardiano, ni siquiera en la propia obra de Girard. Lo *pharmakológico* puede tener como origen el mal absoluto de la violencia colectiva (desvelada por el cristianismo) pero dicho “mal” no es absoluto, como el propio Girard no dejará de recordar. Al contrario, es un mal “relativo”, en la medida en que la realidad que representa permite la convivencia social y la supervivencia de la comunidad misma. Es esta bipartición, tan brillantemente descrita en los análisis girardianos del universo arcaico, la que Girard parece incapaz de conjugar en el universo cristiano. Su radical dualismo entre los dos *logoi* deja a la política en terreno de nadie.

Y, sin embargo, es el propio Girard el que apuesta por el *katechon* y lo distingue radicalmente del carácter satánico de la mixtura que define la bipartición arcaica. El *katechon* no responde a la lógica de “Satán que expulsa a Satán”, y sin embargo, el *katechon* retiene en parte a la violencia para luchar contra la misma violencia:

Pregunta: ¿Qué diferencia piensa usted que existe, si es que hay alguna, entre el poder como *katechon* que retarda el fin de los tiempos y la función propiamente victimaria de “Satán expulsa a Satán”?

Respuesta: Mientras “Satán expulsa a Satán” representa verdaderamente el orden, el *katechon* se sitúa en un mundo cristiano, en un mundo liberado del reino de Satán, que ya no lo quiere. Al mismo tiempo el *katechon* retiene todavía un poco del orden antiguo, sin el cual se abriría la puerta a la violencia absoluta. El *katechon* retiene la violencia, es decir, lo que queda una vez que Satán ha sido timado, engañado. Hay que admitir que, para evitar la violencia, no podemos prescindir de una determinada violencia. Estamos pues obligados a pensar en términos de la menor violencia posible. Pero, en el fondo, es difícil delimitar con precisión su diferencia (ALLE:102).

La idea de un mal necesario para evitar lo peor parece molestar al Girard cristiano.

Pero es tal vez la definición más sencilla, realista y profunda de la misión política. Excluye tanto el utopismo ideológico que persigue, prometeicamente, extirpar ontológicamente el mal, como el derrotismo quietista que, por no mancharse las manos, incapacita para la acción política. Ambas posturas proceden de una falsa interpretación de la dialéctica de los dos *logoi*. Y ambas se basan en la teología cristiana de la Historia. Ninguna de las dos entiende la necesidad de la bipartición de los dos *logoi* en el mundo, en la Historia y, por consiguiente, en la política. Esta bipartición, aunque recuerda a la función *pharmakológica* arcaica, se distingue de ella en la medida en que su función de contención y retención, de barrera y obstáculo que caracterizaban al *pharmakos* y también al *katechon*, se inscribe en este último caso en el marco de una Revelación que ha liberado definitivamente a las fuerzas de la violencia, hasta entonces encorsetadas por la circularidad del desorden y el orden imperantes en la mentalidad primitiva. A partir de ese momento crucial de la Historia, aunque es cierto que sólo el *logos* del amor puede eficazmente contrarrestar la dialéctica perversa de la escalada violenta, la política puede prorrogar el desenlace definitivo. Y lo hace nutriéndose de los dos *logoi*, del amor y la violencia, en una mixtura al servicio de una prórroga escatológica.

El propio Girard se ha revelado, *malgré lui*, en algunos momentos, como un agudo intérprete y portavoz de esta imprescindible presencia del *katechon* político y de su dimensión sacrificial:

Precisamente en el caso de Yugoslavia se ve perfectamente que las fronteras tienen por función contener la violencia. Contenerla en el doble sentido definido por Jean-Pierre Dupuy: las fronteras reprimen la violencia, pero con violencia. Hacer caer los límites entre los Estados es tanto amenaza de guerra como ocasión para la paz, un plus de libertad que puede desembocar en más mal tanto como en más bien. En este caso todavía no se pueden expresar más que opiniones. Ante fenómenos concretos me veo un poco conservador y sacrificial (ALLE:90).

En el fondo, ese carácter “conservador y sacrificial” de Girard encaja con la visión que explica los escrúpulos de conciencia del cristiano Donoso Cortés al exponer la necesidad de la dictadura.

Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura. Señores, esta palabra tremenda (que tremenda es, aunque no tanto como la palabra revolución, que es la más tremenda de todas); digo que esta palabra tremenda ha sido pronunciada aquí por un hombre que todos conocen; este hombre no ha sido hecho por cierto de la madera de los dictadores. Yo he nacido para

comprenderlos, no he nacido para imitarlos. Dos cosas me son imposibles: condenar la dictadura y ejercerla. Por eso (lo declaro aquí alta, noble y francamente) estoy incapacitado de gobernar; no puedo aceptar el gobierno en conciencia; yo no podría aceptarlo sin poner la mitad de mí mismo en guerra con la otra mitad, [...] Sólo así, señores, cuando mis días estén contados, cuando baje al sepulcro, bajaré sin el remordimiento de haber dejado sin defensa a la sociedad bárbaramente atacada, y al mismo tiempo sin el amarguísimo, y para mí insoportable dolor de haber hecho mal a un hombre¹³¹⁵.

Donoso percibe la necesidad de apelar al mal para hacer el bien político, la necesidad de un mal para evitar un mal mayor, para evitar lo peor. Es la clara y rotunda expresión de la bipartición del *katechon* la que se alza terriblemente ante su conciencia. Salvar su alma podría condenar a la sociedad. Salvar a la sociedad podría implicar sacrificar su alma. ¿Por qué motivo la teología cristiana no ha podido desplegar la necesaria mixtura del bien y el mal en política? Para no caer en el fatalismo de la doctrina luterana de los dos reinos ni en el utópico paraíso milenarista del calvinismo, la construcción de semejante teología bipartita o permixta que sustente una política escatológica se antoja imprescindible y necesaria.

Así parece desprenderse de un análisis comparado de las raíces profundas de la concepción occidental de la política, que se expresa a través de múltiples influencias. La tradición política realista ha tenido que lidiar con los excesos reduccionistas de los dos *logoi*, que han pretendido afirmarse a expensas del otro, con el consiguiente deterioro del equilibrio permixto que requiere la función *pharmakológica* de lo político.

Dolf Sternberger, al estudiar las raíces de la concepción europea de la política, las resumió en el elemento politológico, representado principalmente por Aristóteles y la tradición aristotélica; el escatológico, cuyo principal representante es San Agustín, y el demonológico, desarrollado por Maquiavelo. Conforme a la tesis de Girard, contiene en principio el poder temporal, en cuanto puramente natural, el mito y el *logos* griego y con ellos el elemento demoníaco, que trató de compensar la concepción politológica de la política. Con el cristianismo quedó en entredicho, casi marginado, al no ser el poder propio del hombre, puesto que poder no es igual a fuerza, sino un precario del que usa libremente, conllevando una elección y una decisión moral. En ellas pueden prevalecer el mito y el *logos* naturalista sin ninguna restricción. Pero será difícil que desaparezca la consideración moral, que exige el ejercicio responsable del poder, como algo común a todos los afectados por su actividad. Ejercer el poder es una forma de ejercitar la libertad. De hecho, el poder político se ha ido haciendo más absoluto a medida que desaparece o se rechaza la concepción ordenalista, que implica de suyo severas

¹³¹⁵ A. Imatz (ed), *Juan Donoso Cortés, contra el liberalismo*, op.cit., p. 95. La cita es del *Discurso de la Dictadura* del 4 de enero de 1849.

limitaciones a su ejercicio.(...) La teología política moderna tuvo que contar con el remitificador elemento demoníaco. La *ratio status* es en este sentido una manera de objetivarlo, delimitando su intrínseca naturaleza violenta. La permanente oposición sobrevenida entonces entre legalidad y legitimidad, entre ley y Derecho, débese a la persistencia de este elemento [...]¹³¹⁶.

Así pues, los dos maximalismos exponentes de cada uno de los *logoi* (el escatologismo antipolítico inspirado en el *logos* juánico y el demonologismo ultrapolítico inspirado en el *logos* pagano) se han alimentado mutuamente, arruinando a la tradición realista de la política y, en el contexto cristiano, la posibilidad de una escatología política. Debemos atribuir, por tanto, a ese cerrado dualismo de los dos *logoi* la responsabilidad de una obstinada obstaculización de un pensamiento político cristiano en clave escatológica, tan coherente con su vertiente apocalíptica como respetuoso de la esencia *pharmakológica* de lo político.

La posibilidad de una teología compatible con esos presupuestos y la superación del extremo dualismo agustiniano en el que se mueve el pensamiento de Girard, se encuentra en la oscura figura de un teólogo contemporáneo de San Agustín, y tal vez, su modelo mimético: Ticonio. Este teólogo “donatista, libre e incómodo”¹³¹⁷, como lo define Juan José Ayán Calvo en el estudio introductorio al *Liber Regularum* de Ticonio, que anticipó las reflexiones agustinianas sobre las dos ciudades, puede ser considerado, aunque no existe unanimidad historiográfica que lo acredite, un pensador plenamente conforme con la teología católica pese a su equívoco compromiso con las filas donatistas.

Las incongruencias diagnosticadas por Parmeniano son compartidas por San Agustín que, aunque subraya con vehemencia la pertenencia de Ticonio al donatismo, las precauciones que se han de tener hacia él y lo califica de hereje, recomienda su lectura y nunca es capaz de explicitar un planteamiento teológico ticoniano que deba ser rechazado, pero sí le reprocha que no haya llegado hasta las últimas consecuencias de su pensamiento. Agustín reconoce que el donatista Ticonio escribió contra los donatistas a favor de la Iglesia Católica; más aún, reconoce que lo hizo de manera irrefutable (“*inuictissime*”). Pero era un hombre con un corazón incoherente (“*absurdissimi cordis*”), porque en buena lógica tendría que haber abandonado por completo las filas del donatismo para incorporarse a la Católica¹³¹⁸.

¹³¹⁶ D. Negro, *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 1995, pp.76-77.

¹³¹⁷ Ticonio, *Libro de las Reglas*, Ciudad Nueva, Madrid, 2009, p.18.

La influencia de Ticonio en San Agustín ha llevado incluso a considerarlo *Augustinus ante Augustinum*, hasta el punto de que otros estudiosos del pensamiento de Ticonio como Joseph Ratzinger han salido al paso de esta generosa interpretación.

Desgraciadamente, el Ticonio de J. Ratzinger, que intenta separar la eclesiología agustiniana de la ticoniana más de lo que los textos permiten, en su afán por salir al paso de la caracterización de Ticonio como *Augustinus ante Augustinum*, atribuye a Ticonio afirmaciones y doctrinas que no se pueden encontrar en sus textos para acabar presentándolo a la luz de Lutero, de modo que Ticonio sería un *Lutherus ante Lutherum*¹³¹⁹.

Pese a todo, el propio Ratzinger reconoció “su categoría personal como pensador y como cristiano”, “la audaz independencia de este creyente solitario, que no se sentía responsable más que ante el Dios revelado en Cristo, de cuya gracia esperaba su salvación”¹³²⁰. El principal reto al que se enfrentó la eclesiología de Ticonio fue la explicación de la misteriosa presencia del pecado dentro de la Iglesia. Lejos de ignorarla, Ticonio estimó que la existencia histórica de la Iglesia no se puede entender sin la presencia del mal en ella, “siendo uno de sus elementos constitutivos durante su caminar en el tiempo”¹³²¹. Precisamente a esta cuestión ha dedicado su atención el filósofo italiano Giorgio Agamben en su libro *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*¹³²². Agamben considera en esta obra la interpretación ratzingeriana de Ticonio¹³²³ y la importancia de la eclesiología del teólogo donatista para interpretar debidamente nuestros tiempos apocalípticos y la relevancia de esta eclesiología escatológica para fundamentar debidamente una teología política inspirada en el *katechon*. Por consiguiente, la importancia y pertinencia de sus reflexiones en aras de una eventual formulación de una teoría mimética de lo político de alcance escatológico, en coherencia con los posicionamientos antropológicos y teológicos de Girard,

¹³¹⁸ *Ibid*, pp.20-21.

¹³¹⁹ *Ibid*, p.23. El texto del joven Ratzinger data de mediados de los años 50. *Das neue Volk Gottes*, pp.11-23.

¹³²⁰ *Das neue Volk Gottes*, p.23.

¹³²¹ Ticonio, *Libro de las Reglas*, op.cit., p.22.

¹³²² G. Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2013.

¹³²³ “En el año 1956 el teólogo treintañero Joseph Ratzinger publica en la *Revue des Etudes agustiniennes* un artículo titulado “Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im Liber regularum” (Traducción castellana: J. Ratzinger, Observaciones sobre el concepto de Iglesia en el *Liber regularum* de Ticonio”, en *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona, 1972, pp.15-29). Ticonio, activo en África en la segunda mitad del siglo cuarto y a menudo clasificado como hereje donatista, es en realidad un extraordinario teólogo sin el cual Agustín nunca habría podido escribir su obra maestra, *La ciudad de Dios*”. G. Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de*

invita a una consideración atenta.

Lo que interesa particularmente del análisis de Agamben sobre la eclesiología de Ticonio interpretada por Ratzinger es la regla segunda titulada “El cuerpo bipartito del Señor” de su *Liber regularum*, y de la que el propio San Agustín tuvo que extraer su propia idea de la *ecclesia permixta*¹³²⁴. En dicha regla se expone que el cuerpo visible constituido por los bautizados “no es una realidad unívoca en su santidad”.

En ese cuerpo de los bautizados hay quienes viven de espaldas a Dios y, no por ello, están fuera de la Iglesia. A pesar de haber sido incorporados al cuerpo de Cristo por el bautismo, hay quienes viven lejos de Dios, rebeldes al Espíritu Santo. De ahí que la Iglesia, como la esposa del Cantar, pueda decir: *Soy negra y hermosa* (Ct 4, 7), porque la Iglesia sin mancha ni arruga a la que el Señor purificó con su sangre convive con la Iglesia oscura de los miembros que viven en la hipocresía o como ciegos y sordos respecto al querer de Dios, provocando que el nombre de Dios sea blasfemado entre las naciones. La realidad eclesial, a lo largo de la historia, se caracterizará por esas dos dimensiones del único cuerpo de Cristo, aunque es necesario distinguir adecuadamente, también en la Escritura, lo que corresponde a cada una de ellas¹³²⁵.

La interpretación de Agamben, en diálogo directo con la lectura ratzingeriana de Ticonio, ofrece una perspectiva muy estimulante para orientar la reflexión aquí emprendida. Merece la pena detenerse en ella:

El contenido esencial de la doctrina del *corpus bipartitum* -escribe Ratzinger- consiste en la tesis de que el cuerpo de la Iglesia tiene dos lados o aspectos: uno, ‘sinistro’ y otro ‘diestro’; uno, culpable y otro, bendito, que constituyen sin embargo un solo cuerpo. Aún más fuertemente que en la dualidad de los hijos de Abraham y de Jacob, Ticonio halla expresada esta tesis en aquellos pasajes de las Escrituras en los que se hacen visibles no sólo los dos aspectos, sino también su cohesión en un único cuerpo: *fusca sum et decora*, dice la esposa del Cantar de los cantares (1,4), ‘soy negra y bella’, es decir: la única esposa de Cristo, cuyo cuerpo es el de la Iglesia, tiene un lado ‘sinistro’ y uno ‘diestro’, comprende en sí tanto el pecado como la gracia¹³²⁶.

Agamben destaca la voluntad ratzingeriana de distinguir el enfoque dualista unitario

los tiempos, op.cit., p.16.

¹³²⁴ San Agustín se refiere a una comunidad peregrina establecida como lazo fraterno entre santos y pecadores en el interior del cristianismo.

¹³²⁵ Ticonio, *Libro de las Reglas*, op.cit., pp.40-41.

¹³²⁶ G. Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, op.cit., p.17.

de la eclesiología ticoniana en relación con la propuesta dualista radical de la eclesiología agustiniana

Ratzinger subraya la diferencia de esta tesis respecto de la de Agustín, quien no obstante se inspiró en Ticonio y en su idea de una Iglesia *permixta* de bien y de mal. "No hay en él (en Ticonio) esa clara antítesis entre Jerusalén y Babilonia, tan característica de Agustín. Jerusalén es simultáneamente Babilonia, la incluye en sí misma. Ambas constituyen una sola ciudad, que tiene un lado 'siniestro' y otro, 'diestro'. Ticonio no desarrolló, como Agustín, una doctrina de las dos ciudades, sino la de *una sola* ciudad con dos lados". La consecuencia de esta tesis radical, que divide y une al mismo tiempo a una Iglesia de los malvados con una Iglesia de los justos, consiste, según Ratzinger, en que la Iglesia es -hasta el juicio final- a la vez Iglesia de Cristo e Iglesia del Anticristo: "De ello se sigue [concluye Ratzinger] que el Anticristo pertenece a la Iglesia, crece en ella y con ella hasta la gran *discessio*, que será introducida por la *revelatio* definitiva"¹³²⁷.

De acuerdo con Agamben, la bipartición de la Iglesia *permixta* se produce durante su caminar en la Historia y la clara partición de sus dos lados advendrá en el tiempo escatológico. La importancia de esta interpretación es que permite una posible implicación en la lectura de la misteriosa figura del *katechon*. ¿Qué debería ser el retardador escatológico a la vista de esta esencia *permixta* de la Iglesia durante su caminar visible en la Historia?

En el estado actual, los dos cuerpos de la Iglesia se encuentran inseparablemente entremezclados, pero -de acuerdo con la predicción del apóstol- se dividirán al final de los tiempos: "Éste adviene desde la Pasión del Señor hasta el momento en que la Iglesia que retiene sea quitada de en medio del misterio del mal (*mysterium facinoris*), a fin de que, cuando haya llegado el momento, el impío sea revelado, como dice el apóstol". -Ticonio piensa, entonces, un tiempo escatológico, que va desde la pasión de Cristo hasta el "misterio de la anomia", cuando se cumple la separación del cuerpo bipartito de la Iglesia. Esto significa que ya hacia finales del siglo cuarto había autores que habían identificado el *katechon* -causa del retraso de la parusía- con la propia Iglesia"¹³²⁸.

Ahora bien, si la realidad del *katechon* está vinculada a la propia Iglesia y el obstáculo retardatario que frena al *logos* heracliteano es el polo juánico de la verdadera Iglesia, ¿no se puede extender esta medida eclesiológico-histórica de la lucha titánica entre los dos *logoi*, que se vive con particular dramatismo en el universo intraeclesial, al espacio histórico extraeclesial? ¿Es posible una traducción de este drama escatológico al espacio de la política, que ayude a entender, en el marco de la Revelación cristiana, la función *pharmakológica* del

¹³²⁷ *Ibid*, pp.17-18.

poder (función que conserva su raíz pagano-arcaica pese a la subversión evangélica) en una posible expresión política del *katechon*, no excluyente y sí, por el contrario, derivada del *katechon* eclesial? En efecto, Agamben afirma que “si este gesto nos interesa, no es por cierto sólo en la medida en que remite a un problema interno de la Iglesia, sino más bien porque permite poner la atención sobre un tema genuinamente político”. Y es que “sabemos muy bien que el cuerpo de nuestra sociedad política es -tanto como el de la Iglesia y tal vez incluso más gravemente- bipartito, entremezclado de mal y de bien, de crimen y honestidad, de injusticia y justicia”¹³²⁹. En efecto, como destaca el gran especialista español sobre la obra de Ticonio, Eugenio Romero Posse:

Las ciudades, al igual que las naciones y personajes bíblicos, en su historia concreta son figura de la realidad espiritual de la Iglesia y del mundo. Leídos, a la luz de las siete reglas, en los acontecimientos históricos de cada pueblo o ciudad se desvela el bipartidismo eclesial, el intestino y externo, características de la Iglesia universal y se anuncia la culminación final con la escisión entre el bien y el mal¹³³⁰.

En efecto, la eclesiología ticoniana impregna el resto de sus concepciones, incluida su visión antropológica:

Ticonio todo lo subyuga a la eclesiología. También su concepción antropológica. En numerosas ocasiones gusta comparar y llamar *ecclesia* al hombre. Con ello intenta explicar la unidad (*unum corpus*) y el bipartitismo (*dextre et sinistra*)¹³³¹.

Al igual que en en Girard, para quien el dualismo del mimetismo (bueno y malo al

¹³²⁸ *Ibid*, p.41.

¹³²⁹ *Ibid*, p.31.

¹³³⁰ E. Romero Posse, *Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana*, Facultad de Teología de San Dámaso, Madrid, 2009, p.532. Otras referencias sobre este paralelismo entre la *Ecclesia* y la *Civitas*: “Las ciudades, las de Israel y las extranjeras, dan a entender lo que es y lo que sucederá a la Iglesia.[...] Unas significarán la facción buena (= auténtica Iglesia), otras la mala, y otras representarán la parte auténtica y la inauténtica bajo idéntica denominación” (*Ibid*, p.519). “Ticonio, al inicio de la regla IV, adelanta que el todo está narrado en la parte; y así quien contempla lo que ha acaecido en la Jerusalén antigua puede comprenderlo como indicativo o anuncio de lo que ahora, en la historia, sucede en toda la tierra (*Ibid*, p.521). “Jerusalén es bipartita como lo es la realidad humana, derecha e izquierda. Una parte, aplicado este principio a la ciudad, está asociada al *corpus diaboli*, aunque lleve el apelativo de Jerusalén no participa ni se aviene con la celeste, la que nace de lo alto, la patria donde no tiene espacio el reinado del diablo” (*Ibid*, p.523). “Jerusalén, como Ciudad de Israel, se prestaba para desvelar la *ecclesia bipartita* en el interior del pueblo elegido; también dentro del pueblo de Dios ejerce su acción, intestina, el mal, al igual que en la ciudad foránea, Babilonia, queda una parte del bien” (*Ibid*, p.524). “Como hasta la segunda venida no habrá manifestación de la separación de las realidades existentes, no se delimitarán las partes, nos es obligatorio admitir el bipartitismo latente también en la ciudad de Babilonia, porque algunos de ésta se convertirán y volverán a la ciudad auténtica” (*Ibid*, p.525).

mismo tiempo) se despliega en dualismo de los dos *logoi* enfrentados en su particular teología de la Historia, Ticonio expresa bajo múltiples modalidades su propio dualismo, extraído de la fuente eclesiológica, pero definida, en este caso, por su carácter bipartito, que también se traduce en su visión del hombre así como en la vida interna de las ciudades, expuestas a la lucha permanente entre sus dos polos:

Dado su permanente y sistemático reduccionismo eclesial tanto en el *Liber regularum* -evidenciado en el título de las siete reglas- como en el Comentario al Apocalipsis, hace que no nos sorprenda que todas las ciudades de Israel y de la gentilidad encierren un significado eclesiológico. Las ciudades al igual que todo nombre de personas, naciones, regiones y demás lugares, siempre al filo del texto bíblico, expresan la realidad de la *Ecclesia*. El análisis de la onomástica y de la toponimia bastaría, por sí solo, para elucidar las proposiciones eclesiológicas de Ticonio. De ordinario las personas aparecen en relación con las ciudades y lo que se dice de unas se puede aplicar a las otras. -Las ciudades son figura de la Iglesia [...]¹³³².

La traducción del dualismo bipartito o permixto de la obra ticoniana parece abrir una nueva perspectiva en el espacio político. La posibilidad de una acción política verdadera, inscrita en el drama histórico de unos tiempos vertiginosamente apocalípticos (como no deja de recordar, con particular lucidez, Girard), no queda anegada por el caudal escatológico, tal y como también parece sugerir, en cambio, el mismo Girard, aquejado por una hermenéutica no-bipartita y agustiniana. Antes al contrario, la misma función *pharmakológica* del poder político, en su esencia bipartita presente (a su manera) en su origen sagrado arcaico, alcanza así la elevación y perfección que sólo la Revelación cristiana podría lograr. De este modo, la función *pharmakológica* del poder ha sido definitivamente coronada, misteriosamente bautizada, al igual que los santos doctores de la Iglesia coronaron y bautizaron el pensamiento filosófico antiguo. Pues si el mal y el bien se encuentran mezclados hasta el fin de los tiempos, sólo la acción de Dios puede culminar el esfuerzo de los hombres de extraer bien del mal. La diferencia entre el propósito humano y el divino es que, como escribe Donoso Cortés en el mismo discurso de la Dictadura, mientras que los hombres sólo han logrado conseguir, en infinitos tiempos circulares de desorden y orden, extraer el bien del mal por el derramamiento de sangre de los inocentes, Dios “[...]” en el espacio de tres años hizo la revolución más grande que han presenciado los siglos y la llevó a cabo sin haber derramado

¹³³¹ *Ibid*, p.439.

¹³³² *Ibid*, pp.517-518.

más sangre que la suya!”¹³³³. Cristo ha abolido todos los sacrificios sacrificándose por los hombres. También ha elevado, por el *logos* del amor, la función pharmakológica del poder político coloreando su mixtura pagana con una nueva mixtura escatológica que el dualismo luterano ha querido abolir con su doctrina de los dos Reinos, abriendo así el camino de las lecturas políticas no bipartitas que distinguen a la modernidad: maquiavélicas y hobbesianas por el lado del *logos* heracliteano; utópicas, gnósticas y milenaristas por el lado del *logos* juánico.

Por el contrario, la interpretación bipartita, coherente con su nueva identidad cristiana que distingue a la función pharmakológica del poder, permite integrar su cometido social básico al servicio del orden político de la comunidad (la concordia interior y la seguridad exterior, finalidades básicas de la política)¹³³⁴ con una misión histórica y transhistórica en conformidad con los nuevos tiempos escatológicos.

Creo que sólo si se restituye el *mysterium iniquitatis* a su contexto escatológico, una acción política puede ser de nuevo posible, tanto en la esfera teológica como en la profana. El mal no es un oscuro drama teológico que paraliza y vuelve enigmática y ambigua toda acción, sino un drama histórico en el cual la decisión de cada uno está siempre en cuestión. La teoría schmittiana, que funda la política en un “poder que frena” no tiene ninguna base en Pablo, en quien el *katechon* no es sino uno de los elementos del drama escatológico y no puede ser extrapolado de éste. Y es en este drama histórico, en el cual el *éskhaton*, el último día, coincide con el presente, con el “tiempo de ahora” paulino, y en el cual la naturaleza bipartita del cuerpo de la Iglesia como del de todas las instituciones profanas llega por fin a su desvelamiento apocalíptico; es en este drama siempre en curso donde cada uno es llamado a cumplir su parte, sin reservas y sin ambigüedades¹³³⁵.

¹³³³ Sobre la interpretación del sacrificio en Donoso Cortés y su sintonía o discordancia con la lectura de Girard, puede leerse lo que escribe Arnaud Imatz en su libro (*Ibid*, p.69). A Donoso parece faltarle sólo el ingrediente girardiano de la *méconnaissance* para entender la eficacia social del asesinato colectivo. Algo parecido a esa *méconnaissance* es incorporada, en cambio, por Ticonio en la comentada regla segunda sobre el cuerpo bipartito del Señor que funda su eclesiología permixta: “En efecto, cuando dice a un único cuerpo: *Abriré para ti tesoros invisibles, para que sepas que yo soy el Señor, y te tomaré*, añadió también: *Pero tú no me has reconocido, no has reconocido que yo soy Dios y que no hay otro dios fuera de mí, y me desconocías*. Aunque hable a un único cuerpo, ¿se adecua a una sola intención lo de *“abriré para ti tesoros invisibles para que sepas que yo soy Dios, a causa de Jacob mi siervo”*, y lo de *“pero tú no me has reconocido”*? Según esa misma intención, ¿tampoco recibe Jacob lo que Dios prometió? ¿Se adecua a una sola intención lo de *“pero tú no me has reconocido”* y lo de *“me desconocías”*? *“Desconocías”* se dice sólo de aquel que ya ha llegado a saber, pero *“no has reconocido”* se dice de aquel que, aunque ha sido llamado a conocer y pertenece visiblemente al mismo cuerpo y *se acerca a Dios con los labios, está sin embargo muy separado con el corazón*. A este le dice: *Pero tú no me has reconocido”* Ticonio, *Libro de las Reglas*, op.cit., pp.113-115.

¹³³⁴ “La política tiene, pues, hacer conservadora conforme a la función securitaria de lo político”. D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, op.cit., p.39.

¹³³⁵ G. Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, op.cit., p.58.

Esa “coincidencia” entre presente y futuro es determinante. Y se debe entender que es crucial también para comprender (ya que no para justificar) el autismo político del Girard apocalíptico. El Apocalipsis se vive en todo presente abierto, gracias a la Revelación, a la culminación de los tiempos. Por eso el Apocalipsis no cierra el tiempo político por mucho que el acento principal de la política siempre sea el presente y lo concreto, pues se trata de un presente penetrado, como *katechon*, por el futuro definitivo de la consumación de los tiempos. No existe pasividad posible ante esta urgencia, *hic et nunc*, de lo apocalíptico en todo presente y, por consiguiente, en toda política. En política el cristiano no debe apartarse del Apocalipsis, al igual que en su mirada apocalíptica no debe apartarse de la política. Las siguientes palabras de Agamben son susceptibles de esa interpretación marcadamente político-apocalíptica:

Esto significa, en el caso de la separación entre los dos lados del cuerpo de la Iglesia, que la “gran discessio” de la que hablaba el joven Ratzinger no es un evento solamente futuro que, como tal, debe ser separado del presente y aislado en el fin de los tiempos: este es más bien algo que debe orientar aquí y ahora la conducta de todos los cristianos y, en primer lugar, del Pontífice¹³³⁶.

Si se abandona el rígido dualismo de los dos *logoi*, se deja de considerar la política, al modo luterano-hobbessiano-maquiavélico, como exclusivamente contaminada por el vicio y el pecado. Si se abandona ese mismo dualismo, se excluye también la cándida e ingenua concepción de una política entendida como promesa de culminación de un Reino del *logos* del Amor en la Tierra. Sólo la naturaleza bipartita de la política nos ayuda a entender que en ella se vive la misma lucha dramática que los dos *logoi* libran en el seno de la Iglesia.

Uno de los aspectos más llamativos en relación con la sintonía de esta lectura y el fundamento antropológico del paradigma mimético, es que el carácter bipartito está también magistralmente impreso en la naturaleza misma del mimetismo, como ya se apuntó. Mimetismo volcado a la rivalidad, al odio y a la violencia, por un lado. Pero mimetismo orientado a la amistad, la admiración y, en última instancia, coronado por el modelo del Padre que la imitación de Cristo ofrece. Es una lástima que Girard no haya sabido extraer el fruto escatológico-político del carácter permixto del mimetismo. Algo que sí hace Baechler en su

¹³³⁶ *Ibid*, p.29. Sin embargo, la valoración de Agamben, como el título de su libro, apunta hacia la comprensión de la misteriosa renuncia de Benedicto XVI: “Situado en el contexto que le es propio, la ‘gran renuncia’ de Benedicto XVI es todo lo contrario a una remisión al futuro cisma escatológico: esta recuerda, en cambio, que es imposible que la Iglesia sobreviva si remite pasivamente al fin de los tiempos la solución del conflicto que

penetrante estudio sobre *El poder puro*:

El ascenso a los extremos del poder permite extraer algunas conclusiones importantes. Comprendemos las razones de la naturaleza contradictoria del poder y de la política. Por un lado el poder es una bendición, ya que permite asegurar la concordia y la seguridad entre seres concebidos para no estar de acuerdo y pelear entre ellos. Esta bendición se apoya en la parte de autoridad y de dirección que comporta el poder: asegura a los individuos la posibilidad de encontrar placer y realización al vivir juntos y de encontrar su interés cooperando. La parte de potencia (*puissance*) confiere al poder su lado diabólico, ya que la violencia no es jamás eliminada, es, en el mejor de los casos, contenida y adormecida y amenaza en todo momento con despertarse, infinitamente multiplicada por su concentración al nivel de la vida política. El poder es a la vez un bien y un mal, indisolublemente, lo que prohíbe retener solamente uno de esos aspectos. Si no se retiene más que la bendición, nos negamos y nos engañamos, hasta el despertar brutal de un reino sin reparto de la potencia. Si no se pone el acento más que en la potencia, caemos bien sea en la renuncia impotente y cobarde, bien sea en la ilusión de que la ausencia de poder nos devolvería al jardín del edén. El paraíso no puede prescindir del poder más que en una comunión unánime en el seno de Dios. En la tierra, la unanimidad no existe o no dura. Pretendiendo matar el poder, se mataría igualmente la autoridad y la dirección, lo que equivale a decir que cada individuo sería reducido a su potencia propia y que los fuertes harían violencia contra los débiles. Hay que tomar por tanto el poder en bloque, a falta de poder escoger el detalle. Pero la proporción de potencia, de autoridad y de dirección en el poder no es un dato invariable. Varía, y sus variaciones fundan los diferentes tipos de régimen político. Dicho otro modo, si conviene evitar el error de no considerar más que un aspecto del poder, un error tan grave como ése sería afirmar que todos los poderes son equivalentes, bajo pretexto de que confunden todos lo bueno y lo malo¹³³⁷.

Se siente la tentación de afirmar que las líneas precedentes pudieran haber inspirado la crítica política de Manent a Girard. En efecto, es un error condenar a la política so pretexto de que en ella hay mal. Esta incompreensión explica la peor actitud antipolítica del Girard cristiano, que con razón critica Manent. El realismo político-mimético debe asentarse, por el contrario, en esta naturaleza bipartita de lo político, la política y el poder. Una naturaleza que permite la irradiación del amor en la política¹³³⁸ pero que la expone también a la solicitud

despedaza su ‘cuerpo bipartito’ ”. *Ibid*, p.29.

¹³³⁷ J. Baechler, *Le pouvoir pur*, Calmann-Levy, Paris, 1994, pp.138-139. Baechler extrae de esta naturaleza bipartita del poder nada menos que la necesaria “separación de poderes”: Una segunda conclusión encuentra una proposición central de la filosofía clásica. Puesto que todo poder, en razón de la potencia que no puede contener tiende necesariamente hacia lo absoluto, se sigue de ello que no puede limitarse a sí mismo. Se deduce que un poder no puede ser limitado más que si choca contra otros contra -poderes: el poder no puede ser limitado más que si es dividido”. *Ibid*, p.139.

¹³³⁸ Así lo recuerda toda la doctrina social y política de la Iglesia, y particularmente, Benedicto XVI en *Caritas in Veritate*: “Todo cristiano está llamado a esta caridad, según su vocación y sus posibilidades de incidir en la pólis. Ésta es la vía institucional —también política, podríamos decir— de la caridad, no menos cualificada

disolvente de la rivalidad mimética, de la envidia y de la violencia. La política dejaría de ser política si se excluyera su dimensión bipartita. Y tal vez esta sea, entre otras causas, la razón profunda de su oscurecimiento actual.

La defensa donosiana de la dictadura se asienta precisamente en la premisa de una estructura también bipartita de lo social que la política, mientras conserve el vigor de su finalidad como obstáculo “pharmakológico-katechontico” para evitar la disolución definitiva, debe acompañar y modular en función de sus necesidades concretas, para garantizar la supervivencia de la comunidad. La dictadura expresa, en este sentido, una solución extraordinaria para cumplir la función ordinaria (pharmakológica) de la política en sus dos modalidades principales: la concordia interior y la seguridad exterior. Como explica Julien Freund,

Por comodidad de exposición, a la vez que por seguir la tradición, que separa política interior y política exterior, hemos hecho esta distinción, pero en realidad se trata de dos aspectos de un mismo bien. La finalidad de una colectividad política no puede dividirse, como tampoco su unidad: quiere ser siempre totalmente ella misma en el tiempo¹³³⁹.

El análisis antropológico-histórico donosiano registra, en plena conformidad con los dogmas de la fe cristiana, la persistencia, durante el caminar del hombre en el tiempo, de la presencia en el ámbito social de dos tipos fuerzas antagónicas, que debemos vincular con los dos *logoi* del análisis teológico-histórico girardiano.

La vida social, como la vida humana, se compone de la acción y de la reacción, del flujo y reflujo de ciertas fuerzas invasoras y de ciertas fuerzas resistentes. -Esta es la vida social, así como ésta es también la vida humana¹³⁴⁰.

Las fuerzas invasoras son percibidas por Donoso como enfermedades, es decir, como el veneno social que exige, de manera adecuada y proporcionada, una respuesta en forma de otro veneno-remedio, de un mal al servicio del bien social. Cuando las fuerzas sociales invasoras han gangrenado todo el cuerpo social, sólo una solución médica extraordinaria (esto

e incisiva de lo que pueda ser la caridad que encuentra directamente al prójimo fuera de las mediaciones institucionales de la pólis” (punto 7).

¹³³⁹ J. Freund, *¿Qué es la política?*, p.53.

¹³⁴⁰ A. Imatz (ed), *Juan Donoso Cortés, contra el liberalismo, op.cit.*, p. 95.

es, política) puede salvar la vida del paciente enfermo. Esta es precisamente la definición misma de la función *pharmakológica* de la política, que Donoso no entiende como incompatible, antes al contrario, con la misión *katechontica*.

Pues bien: las fuerzas invasoras, llamadas enfermedades en el cuerpo humano y de otra manera en el cuerpo social, pero siendo esencialmente la misma cosa, tienen dos estados: hay uno en que están derramadas por toda la sociedad, en que está representadas sólo por individuos: hay otro estado agudísimo de enfermedad, en que se reconcentran más y están representadas por asociaciones políticas. Pues bien: yo digo que no existiendo las fuerzas resistentes, lo mismo en el cuerpo humano que en el cuerpo social, sino para rechazar las fuerzas invasoras, tienen que proporcionarse necesariamente a su estado. Cuando las fuerzas invasoras están derramadas, las resistentes lo están también; lo están por el gobierno, por las autoridades, por los tribunales; en una palabra, por todo el cuerpo social; pero cuando las fuerzas invasoras se reconcentran en asociaciones políticas, entonces necesariamente, sin que nadie lo puede impedir, sin que nadie tenga derecho a impedirlo, las fuerzas resistentes por sí mismas se reconcentran en una mano. Esta es la teoría clara, luminosa, indestructible de la dictadura¹³⁴¹.

En efecto, la misión *katechontica* coincide con la *pharmakológica*. Ambas empalman con la esencia misma de lo político, esencia que el cristianismo ha consagrado al dotarla de una dimensión escatológica, pero que no ha abrogado de ninguna manera. Donoso lo subraya al decir que “esta teoría, señores, que es una verdad en el orden racional, es un hecho constante en el orden histórico”¹³⁴². Y a continuación expone los ejemplos de dictaduras a lo largo de la historia, desde la “democrática Atenas” a la “República francesa” pasando por la “aristocrática Roma”, y sin olvidar a la misma Constitución inglesa y el poder dictatorial de su “Parlamento”.

En este sentido, la interpretación estaurológica de Donoso se distingue de la misma interpretación estaurológica de Girard. Mientras que la primera, invierte el sentido *pharmakológico* de la política para plenificarla gracias a su coronación escatológica (el *katechon*), la segunda parece concretarse en la clausura misma de la función *pharmakológica* de la política precisamente por la inminencia y urgencia de la exigencia de los nuevos tiempos apocalípticos¹³⁴³. Casi los mismos presupuestos antropológico-históricos producen, en un

¹³⁴¹ *Ibid*, pp.95-96.

¹³⁴² *Ibid*, p.96.

¹³⁴³ Al comentar el aspecto estaurológico de Girard, escribe Balthasar: “Asimismo, construye, desde la base de una antropología total, una cristología total. Pero la suya es puramente estaurológica, es decir, radicalmente antitética: Cristo es la consumación plena de todas “las cosas ocultas desde la fundación del mundo”, porque

caso (el de Donoso) una escatología política, y en el otro (el de Girard) una escatología antipolítica. En la base de este equívoco, a nuestro entender, la cuestión de la interpretación de la interrelación entre los dos *logoi*, la cuestión de la interpretación de lo bipartito y permixto que la lectura política donosiana ha sabido integrar con lucidez “ticoniana”. Por el contrario, la incapacidad girardiana para integrar la dualidad permixta en la Historia le obliga a interpretar que la contaminación del *logos* heracliteano obstruye cualquier posible salvación de la función pharmakológica tras la Revelación. No es sólo que la política sería definitivamente mala por ser violenta sino que también sería ineficaz al haberse desvelado su mentira por el Sacrificio de la Cruz. Sin duda, la lectura girardiana puede ayudar a entender en qué medida el “sacrificio” de la política se ha vuelto inútil en su sentido “puramente pagano”. Pero eso no permite invalidar de una vez por todas la función pharmakológica de la política. Obliga por el contrario, al igual que sucede con el Sacrificio de Cristo, a buscar una nueva dimensión pharmakológica que invierta, y al mismo tiempo corone, el sentido y la finalidad misma de la política en el marco de la nueva dimensión escatológica del tiempo histórico. Esta es la función precisamente de la figura del *katechon* paulino, cuya lectura no debe ser única y exclusivamente política (como parece pretender Schmitt) pero que debe expresarse a través de todo lo humano en la Historia y, por tanto, también a través de la política. Girard no puede dejar de interpretar lo pharmakológico con las anteojeras de lo arcaico. De ahí la importancia de la corrección ticoniana del agustinismo radical del que parece beber Girard. Balthasar ha juzgado certeramente esta problemática de la hermenéutica teológica girardiana:

La tensión dramática entre el mundo y Dios es tan fuerte que llega a romperse la trama y ya no puede tener lugar la representación del drama entre los dos.[...] Girard permanece firme en la más estricta diástasis entre naturalismo y teología, entre los que ni siquiera una ética podrá hacer de mediadora¹³⁴⁴.

La anulación de toda función mediadora entre los dos *logoi*, que se expresa a nivel político en la supresión de la dimensión pharmakológica, se detecta en la significativa desaparición de la presencia de la justicia en la terminología girardiana. Como escribe Balthasar, una vez más muy atinadamente, sobre Girard, “constantemente se está hablando de

sólo él nos descubre su sentido hasta ahora necesariamente oculto, al tiempo que le plenifica y le invierte radicalmente. Esto aparece diáfano al contraponer los dos principios del *Logos*,[...].” H. Urs von Balthasar, *Teodramática*, *op.cit.*, p.274.

¹³⁴⁴ *Ibid*, p.285.

violencia, pero jamás se deja caer la palabra ‘justicia’ ”¹³⁴⁵. El universo girardiano obliga a elegir entre la violencia y el amor. Al no poder decantarse la política entre uno y otra, la escatología girardiana la condena al infierno de la violencia olvidando que al privarnos de ese “veneno” nos vemos privados también del “remedio”. Es también la Justicia de la Cruz la que nos permite superar la trágica disyuntiva a la que nos aboca el radical dualismo girardiano. “¿Cómo se armoniza el amor de Dios con su justicia, también y precisamente a la vista de la Cruz? La justicia, jamás reconocida por Girard como originaria, es evidentemente algo muy distinto de la violencia”¹³⁴⁶.

El juicio de Balthasar parece confirmar la lectura crítica de la obra girardiana por parte de otro eminente pensador cristiano, Jean-Marie Domenach, que ya advirtió a principios de los ochenta del siglo pasado el valor, la “extraordinaria fecundidad de la hipótesis girardiana” pero también las aporías de la antropología y la teología del pensador de Aviñón. Su valoración personal, además de denunciar el posible componente gnóstico de la teoría mimética girardiana, advierte de la impotencia para generar una fundamentación coherente de la acción política en coherencia con su deriva apocalíptica. Domenach, que fue resistente durante la Segunda Guerra Mundial y amigo personal de otros resistentes finalmente ejecutados por el invasor alemán, había sido testigo privilegiado de una forma de oblación con dimensión política. Su juicio parece coincidir con el que, y según Manent, Charles Péguy habría hipotéticamente dirigido a Girard. En 1940, Gilbert Dru, que debía ser fusilado más tarde por los nazis, le había escrito: “Sólo las vidas de los casi santos pueden pesar en la balanza”. De ahí su firme convicción cristiana de una “figura terrestre de la comunión de los santos, empalme entre la ciudad terrestre y la ciudad de Dios”¹³⁴⁷. Figura que, sin embargo, entiende Domenach que no se puede encontrar en Girard a causa del mismo radical dualismo entre el amor y la violencia que impide encontrar un lugar para la justicia y la amistad política que no pase por el asesinato sacrificial:

La crisis sacrificial, si bien abre la oportunidad de una conversión personal, prohíbe la constitución de una nueva ciudad. Al igual que Lacan decía que no se hace el amor más que en Dios, Girard dice que no se hace política sino en Dios. No lo dice explícitamente, pero es sin duda la conclusión inevitable de su

¹³⁴⁵ *Idem.*

¹³⁴⁶ *Ibid*, p.289..

¹³⁴⁷ P. Dumouchel (dir), *Violence et Vérité, Colloque de Cerisy. Autour de René Girard*, sous la direction de Paul Dumouchel, Voyage au bout des sciences de l’homme, p.239. Puede considerarse a este coloquio uno de los grandes encuentros entre intelectuales para una valoración de las tesis de Girard.

demostración, ya que, para él, no hay alternativa humana a la disolución de lo sagrado fundador. De ahí el dilema: o bien la ciudad perecerá o bien se convertirá¹³⁴⁸.

Mientras que el entusiasmo de Domenach por la profundidad y penetración de la hipótesis girardiana es difícil de disimular, las consecuencias que Girard extrae en el terreno político no sólo le parecen insuficientes, sino también peligrosas, en una línea interpretativa muy cercana a la del juicio político girardiano de Pierre Manent.

No veo nada similar en Girard, no veo ni la posibilidad de una moral, ni la de una política, y no creo que eso sea algo bueno. Se puede por supuesto decir: “haz lo que tu corazón te diga”, pero recaemos entonces en el peor de los romanticismos. En fin, en relación con lo que aquí nos interesa: de la prescripción negativa, “estar contra la violencia”, no puedo extraer estrictamente ninguna conclusión, ni moral ni política. Incluso diría que para mí la no-violencia es como “no decir nada”¹³⁴⁹.

Así pues, sólo un sano realismo político permite escapar de la dialéctica girardiana. Sólo intentando ir más allá de Girard sería posible extraer todo el fruto de una escatología tan rica y valiosa. Y el fruto es mucho, pues como dice Balthasar, uno de los mayores teólogos del siglo XX, “el proyecto de Girard es con seguridad el que hoy se nos presenta con un mayor dramatismo en la soteriología y, en general, en la misma teología”¹³⁵⁰. La estructura bipartita de la política es consustancial a la esencia *pharmakológica* que impregna a la esencia de lo político. Acabar con ella, como pretende Girard, obligaría a una trágica disyuntiva en el ámbito político: el maquiavelismo heracliteano o el utopismo ideológico de la politización del Reino de Dios. Ante esta disyuntiva, el apocalipticismo girardiano se ve abocado a la impotencia política, al silencio y el autismo. Pero existe otra posibilidad, una posibilidad que afronta de cara la dimensión política como veneno y remedio sin dejarse arrastrar en ningún caso por el mesianismo antipolítico de las ideologías modernas en busca de un paraíso en la tierra. “En palabras del filósofo ruso Vladimir Soloviev, recordando quizá a Holderlin, la razón de ser del derecho estriba en que ‘el Estado no existe para transformar la vida sobre la

¹³⁴⁸ *Ibid*, p.238.

¹³⁴⁹ *Ibid*, p.61. No debe extrañarnos que un resistente contra la ocupación nazi reflexione en estos términos. ¿Hubiera servido la no-violencia para luchar contra los métodos de la Gestapo y de las SS? No debemos olvidar que, como ha recordado el polémico y silenciado libro de Simon Eipstein “*Antisémites dans la Résistance, Pacifistes dans las collaboration*” (ver referencia), el pacifismo socialista y antirracista de los años veinte fue un aliado objetivo, y en algunos casos particularmente entusiasta, de la colaboración con el ocupante alemán. Todo ello en nombre de la “no-violencia”.

¹³⁵⁰ H. Urs von Balthasar, *Teodramática*,, *op.cit.*, p.275.

tierra en paraíso, sino para impedir que se transforme definitivamente en infierno’ ”¹³⁵¹. Esta actitud encarna el valor del médico que sabe que, para salvar la vida del paciente, hay que tomar decisiones arriesgadas pues de esa “catarsis” puede depender la vida del paciente. Julien Freund sintetizó la esencia de esta lectura, que conserva plenamente su vigencia.

Renegar de la política es, por tanto, no creer en el futuro en el hombre; es despreciar a la humanidad. En efecto, cualquier acción política juega con el miedo, maneja intereses, pero también es un servicio honorable y suscita la entrega. La verdad política no se encuentra, pues, en el justo medio: exige audacia, previsión y valor para ensuciarse. La pureza pertenece al pensamiento, es decir, nunca es más que una exigencia y un orgullo individuales¹³⁵².

Contemplar el mundo “desde las alturas católicas” no absuelve a los hombres de su responsabilidad concreta. La confesión donosiana de su incapacidad en conciencia para “ensuciarse” (en el sentido antes apuntado por Freund) es altamente reveladora de la penetración de su juicio intelectual como cristiano comprometido en política. Donoso no puede aceptar el gobierno “en conciencia” pero no puede dejar de expresar su “comprensión hacia los dictadores”, aun a riesgo de “poner la mitad de mí mismo en guerra contra la otra mitad” (dualismo moral bipartito). Trágica formulación de la condición permixta que define a la función pharmakológica del gobierno. Exigencia moral de un político intelectual y cristiano que no puede permanecer (“en conciencia”) en la “pureza del pensamiento”, pureza que podría también expresar el orgullo del *logos* heracliteano. ¿Insuperable dilema del cristiano en política?

Sea como fuere, la política es dominación del hombre por el hombre [...]. Sin cesar, surgen nuevas teorías que forjan la política a la medida del ideal y del deber-ser (siempre variable con las doctrinas) y que creen poder sustituir por la educación la dominación. Nunca son más que “bellas negaciones” de la realidad¹³⁵³.

Asumir con realismo la verdadera función pharmakológica del poder político, debidamente corregida y elevada por el *logos* evangélico en *Katechon*, en barrera que frena la deriva apocalíptica, no obliga a readmitir la lógica sacrificial en un universo “cristianizado”,

¹³⁵¹ D. Negro, *La tradición liberal y el Estado*, op.cit., p. 265.

¹³⁵² J. Freund, *La esencia de lo político*, op.cit., p.954.

¹³⁵³ Ibid,p.955.

como pretenden las ideologías políticas perseguidoras. En ellas el *logos* juánico queda, como advierte Girard con toda razón, “parasitado” por el *logos* sacrificial de la violencia¹³⁵⁴ (violencia y sacrificios por otro lado inútiles, y que no pueden desembocar sino en las masacres en masa y los genocidios que definen a la modernidad). ¿Cómo esquivar la mixtura ideológica moderna del “nuevo cristianismo” saint-simoniano (socialismo, comunismo, ideología de género, feminismo), mixtura gobernada por la mentira e hipocresía del *logos* heracliteano? ¿Abandonando la política a un *logos* aún más violento y pagano, el de las religiones políticas sacrificiales (nacionalsocialismo)? ¿Resignándose al derrotismo antipolítico y el quietismo religioso de la Teología de la Historia de un Henri-Irénée Marrou?¹³⁵⁵ ¿O afirmando otra mixtura, la mixtura permixta que, asumiendo la estructura bipartita de la política y del poder, acepta el reto escatológico de un *Katechon* que afirme la primacía del *logos* del amor, no para extirpar el *logos* pagano, sino para bautizarlo, para sustituir los sacrificios por la oblación personal de la entrega, la donación y el servicio en el seno de una comunidad hermanada por la amistad política? ¿No se interpreta así adecuadamente, en clave política, el sentido profundo y verdadero de la inversión cristológica del sacrificio, que tan bien ha sabido expresar el propio Girard?

La política bautizada por el *logos* juánico, y por la Revelación que encierra y agota el mecanismo sacrificial, no debe entenderse como una imposibilidad metafísica. Antes al contrario, la esencia de lo político, aunque transformada por el cristianismo, conserva su esencia, esencia que implica asumir la presencia del mal en el mundo hasta la Segunda Venida y el cumplimiento del Siglo. Esencia que implica renunciar al sueño ideológico de extirpar ontológicamente el mal. Esencia que sólo una política katechontica permite atender sin renunciar a una perspectiva escatológica.

No podría haber un fin último, salvo si existiese una revelación. En este caso, sería preciso que la política renegase de su esencia para convertirse en una religión. Ya no sería ella misma. [...] Toda

¹³⁵⁴ «El Logos del amor deja hacer; se deja siempre expulsar por el logos de la violencia; pero su expulsión se revela cada vez mejor, al revelar con ella a este logos de la violencia [el logos naturalista, que llama Girard heracliteano, un logos polémico] como el [logos] que no existe más que expulsando el verdadero *Logos* y, en cierto modo, parasitándolo». (DCC:38). La cita aparece en el reciente artículo de Dalmacio Negro “La Gran Revolución frente a la Gran Contrarrevolución”, conferencia pronunciada en el Foro de San Benito de Europa, 22 febrero de 2015. En ella se expone la lucha entre el Estado moderno y la Iglesia como expresión de la lucha entre los dos *logoi* según Girard. (http://www.religionenlibertad.com/imagenes%5Cfotosdeldia%5C21378_la_gran_contrarrevolucion_frente_a_la_gran_revolucion.pdf). Consultado el 13 de marzo de 2015.

¹³⁵⁵ H. Marrou, *Teología de la Historia*, Rialp, Madrid, 1978.

visión basada únicamente en la política nos conduce a la idea del eterno retorno. Sin embargo, lo político no es la única esencia.(...) La política, incluso puede aparecer como una traba a nuestras esperanzas, y hasta como la perversión de un concepto unitario. Hemos aquí de nuevo enfrentados con el problema del mal en política, que Donoso Cortés planteó con mucha agudeza: o bien este mal está en la propia sociedad, y entonces las revoluciones y los trastornos sociales son inútiles, sin la esperanza de un perfeccionamiento posible de la sociedad, con la única solución de encontrar siempre, en determinadas condiciones, las instituciones mejor adaptadas temporalmente, o bien aquel mal es accidental e histórico, y entonces hay que explicar su origen, su causa, encontrar el remedio que haga del hombre el redentor de la sociedad y de sí mismo¹³⁵⁶.

Nuestros tiempos apocalípticos no sólo no han dejado abandonada para siempre la lógica del *logos* político, como pretende Girard, sino que han revalidado la urgencia y necesidad de revitalizarlo, a riesgo de destruir definitivamente a la humanidad. Es el tema del “lúcido catastrofismo” que reclama Jean-Pierre Dupuy sin ignorar el paradigma mimético-apocalíptico. El “mal” del armamento nuclear se ha revelado también como el “bien” de la disuasión. El “mal” de la amenaza de un apocalipsis termonuclear se ha traducido en el “bien” de una pacificación lograda gracias a esa misma amenaza. “La seguridad es hija del terror”¹³⁵⁷, escribe Dupuy. Y no otra cosa es la lógica bipartita de la política, que lejos de oscurecerse ante la inminencia apocalíptica, renueva su llamamiento al compromiso y a la decisión.

Todos estos conceptos y doctrinas, querellas y polémicas, diálogos y encuentros, acomodos y conciliaciones, están dominados en la actualidad por un problema terrible, que deja en segundo término todos los demás. Este problema pertenece únicamente a la decisión política, a pesar de ser obra de la ciencia y de la técnica: el arma termonuclear es capaz de suprimir la casi totalidad de la humanidad. Si lo político es verdaderamente el mal, ¿cómo se pudo poner en sus manos tal instrumento? Nada podría hacernos sentir más el peso de lo político en el destino de nuestro planeta, aunque los cosmonautas tuvieran que conquistar otros planetas. Esta posible catástrofe no plantea tanto el problema de la guerra y de la paz como la necesidad de buscar una solución en lo político mismo, ya que nada nos demuestra mejor que la paz es, y sólo eso es, un puro problema político¹³⁵⁸.

¹³⁵⁶ J. Freund, *La esencia de lo político, op.cit.*, pp.956-957.

¹³⁵⁷ J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, 2002, p.202. El argumento de la disuasión en el terreno de la guerra nuclear revitaliza la vigencia de la política como estructura bipartita entre el bien y el mal: “Es difícil no entender -afirma Dupuy - el argumento principal de aquellos que defienden la disuasión: es tal vez el único medio de evitar el desencadenamiento de un conflicto cuya escalada conduciría, en el campo enemigo como en el campo propio, a un cataclismo”. *Ibid*, p.204.

¹³⁵⁸ J. Freund, *La esencia de lo político, op.cit.*, p.958.

La expresión de este catastrofismo racional no es otra cosa que la readaptación, en el marco histórico de la desacralización científica producida por la misma Revelación cristiana, del llamamiento del *katechon* paulino. En efecto, la política katechontica, al igual que la lógica de la disuasión que opera en el lúcido catastrofismo, “requiere que no se descarte la posibilidad de lo peor, aunque se descarte la actualización”. Como dice Dupuy, “esta estructura formal es idéntica a la de la prevención”¹³⁵⁹. Si sustituimos el apocalipsis revelado por la futurología científica, la “máxima de un catastrofismo racional” sería así pues katechontica:

Obtener por la futurología científica y la meditación sobre los fines del hombre una imagen del porvenir suficientemente catastrofista para ser repulsiva y suficientemente creíble para desencadenar las acciones que impedirían su realización¹³⁶⁰.

De este modo, la inminencia de la catástrofe, lejos de arruinar la función y misión de la política, puede contribuir a desalojar del terreno político todas aquellas confusas interferencias que han apartado al poder de su verdadera función *pharmakológica*, no ya en su sentido arcaico, definitivamente superado por la imposibilidad de la reanudación cíclico-mimética de la causalidad diabólica manifestada en la violencia maléfica-benéfica, sino en su más elevada expresión metapolítica¹³⁶¹, transhistórica y teológica, inaugurada por la Revelación. Lejos de confirmarse las pretendidamente “científicas” profecías funerarias de lo político enarboladas por las ideologías modernas (reflujo de una causalidad diabólica en última instancia inoperante y, por este motivo, abocada al fracaso), lo político y la política parecen confirmar el bello apotegma de Léon Daudet: “Sólo donde hay tumbas puede haber resurrecciones”.

Desde hace cien años se anuncia la ruina del Estado y el fin de la política, ya que, según dicen, este declive es una exigencia de la filosofía de la historia. Y observamos, no solamente la permanencia de la actividad política, sino que, más que nunca, nuestro destino temporal depende de una posible decisión, poco lograda, de la voluntad política. ¿Cómo no volver a meditar, en estas condiciones, sobre el ser, sobre el sentido del conflicto y de los equívocos que lo político no deja de introducir en nuestra vida?¹³⁶²

¹³⁵⁹ J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, op.cit., p.206.

¹³⁶⁰ *Ibid*, p.213.

¹³⁶¹ A. Buela, *Suramérica como katechon metapolítico*, Alberto Buela.

¹³⁶² J. Freund, *La esencia de lo político*, op.cit., p. 959.

Estos equívocos que rodean el “ser” de lo político, su “sentido” y finalidad, la excavadora de la teoría mimética de Girard puede contribuir a desenterrarlos. Y si bien la posición de Girard no siempre ha sido coherente con esta potencial capacidad, la amplitud del horizonte abierto por su inquietante y estimulante perspectiva encierra una promesa de comprensión difícilmente igualable. La Revelación cristiana, lejos de arruinar el edificio político construido por las parciales desacralizaciones que la precedieron, lo ha reedificado sobre las nuevas y sólidas bases del *logos* evangélico, sin renunciar a la piedra vieja e inmemorial que lo sostenía. La estructura bipartita de lo político forma parte de su esencia. Esencia pharmakológico-katechontica.

En cierta ocasión, durante los apasionantes debates girardianos de principios de los ochenta celebrados en los coloquios de Cerisy, y transcritos gracias al modesto magnetófono del canadiense Paul Dumouchel, un Girard aparentemente forzado por las preguntas de sus contradictores y críticos, pareció avistar, casi por casualidad, la promesa política de su propia teoría; promesa de una teoría que, partiendo del mismo pesimismo antropológico que distingue a todo realismo político (asentado, en su caso, en la amenaza disolvente y conflictiva del mimetismo inextirpable de la condición humana), y coronada por la luz de la Revelación cristiana (destinada a superar, invertir y recapitular el *logos* sacrificial de la violencia y lo sagrado en el *Logos* amoroso del Sacrificio de Dios por los hombres) debería culminar en el llamamiento a la libertad y la responsabilidad que hacen del hombre el centro de gravedad espiritual alrededor del cual nace la gran Política y gravita la Historia. Aunque el propio Girard no haya desarrollado en su obra las implicaciones de esta sugestiva reflexión (antes al contrario, parece haberse manifestado -poseído por su característica fiebre escatológica- incluso en sentido divergente, como no hemos dejado de reconocer, a nuestro pesar), las palabras recogidas durante aquel coloquio resumen el esfuerzo y dirección de la investigación que nos hemos propuesto desarrollar. La teoría mimética, en efecto, representa una de las apuestas más prometedoras para el pensamiento político de nuestro tiempo.

En lo que concierne a la relativización de la acción personal, política en particular, diría que la lección moral y política a extraer de mis análisis es, desde luego, la siguiente: hay que desconfiar del mimetismo.(...) Las instituciones muertas de las que se habla aquí, son el sistema ritual y victimario: estas instituciones son atroces y su muerte no representa la muerte de lo político, sino al contrario su

nacimiento, el nacimiento de la responsabilidad humana.¹³⁶³

¹³⁶³ P. Dumouchel, J.-P. Dupuy (dir), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Seuil, Paris, 1983.

Conclusiones

PRIMERA: A partir de campos del saber tan dispares como la literatura, la antropología, las ciencias humanas y la exégesis bíblica, René Girard ha elaborado una teoría antropológica y social omniabarcante, de pretensiones científicas, que aspira a desenterrar y a penetrar en “las cosas ocultas desde la fundación del mundo” con las claves de un nuevo modelo interpretativo que, sin embargo, remite a la sabiduría más perenne del hombre, que anida en las fuentes del saber mitológico y de la Verdad revelada por Dios. Sus rasgos más sobresalientes son: ambición científica, carácter totalizador, estructura secuencial, epistemología realista, apologética del cristianismo (con una muy particular hermenéutica de la Revelación, en la estela agustiniana) así como una marcada propensión envolvente-circular-sistemática. Los dos conceptos clave que vertebran la síntesis del paradigma girardiano son el mimetismo y la *méconnaissance*. Por su propia naturaleza, es imposible que esta teoría no incluya a su vez una hipótesis sobre el origen y naturaleza de la condición política del hombre y su expresión comunitaria. Ahora bien, en este terreno, la propuesta de su fundador resulta muy incómoda. Primero, por el silencio, autismo o mutismo que rodean el conjunto de sus pronunciamientos sobre la cuestión, que contrastan con las altas expectativas de la “promesa política” que subyace a su imponente teoría. Segundo, por su marcada tendencia a disolver el espacio político en categorías extra-políticas que comprometen seriamente la autonomía y consistencia de un saber sobre lo político. La “teoría política” de Girard es una promesa incumplida, es una deuda pendiente. Todas las llaves de la teoría mimética en Girard encajan con la cerradura de lo político. Pero ninguna abre la puerta. Así, para dibujar los fundamentos y horizonte de una teoría mimética de lo político hay que acompañar a Girard, si bien, una teoría política en Girard exige ir “más allá de Girard”. Incluso, para acometer tal propósito, no basta con avanzar “sin Girard” sino que será preciso hacerlo, eventualmente, “contra Girard”.

SEGUNDA: Hegel del Cristianismo, Einstein de las ciencias humanas, algunos de sus intérpretes no dudan en profetizar que su obra alcanzará un impacto en nuestro siglo similar (aunque de signo contrario) al alcanzado por Freud y Marx en el último siglo. Ahora bien, la incidencia de su paradigma en el plano de la inteligibilidad de lo político es altamente problemática. Sus críticos más distantes en este campo le acusan de ser un gnóstico apocalíptico, un pelagiano antipolítico. Indudablemente, su teoría, en su interpretación más maximalista, se arriesga a caer en las garras de la deriva “impolítica” (Freund). Los principales factores que acentúan esta dimensión impolítica y antipolítica de Girard son: una

antropología “totalizante” y “reduccionista”, una genealogía absorbente del hecho político que remite a una paternidad excluyente (la violencia y lo sagrado), y una acusada propensión apocalíptica de su interpretación cristiana (agravada con una característica insistencia en la aceleración escatológica que distingue nuestro tiempo).

TERCERA: La Teología girardiana de la Historia deja a la barca política sometida a un oleaje marcadamente dualista. Entre el amor y la violencia, entre el Reino de Dios y la mentalidad sacrificial, entre el *logos* pagano y el *logos* evangélico, entre Heráclito y San Juan evangelista, la visión girardiana se mueve constantemente entre dos polos. En este sentido, en la teoría de Girard se echan en falta instrumentos de navegación que permitan generar categorías de mediación (la justicia, la naturaleza, el aquí y el ahora, *hic et nunc*, el presente frente al futuro absoluto del Reino de Dios y el origen circular y perpetuo de la violencia y lo sagrado). De lo contrario, el navío mimético se ve incapacitado para navegar por las aguas de lo político. Está destinado a zozobrar, naufragar y encallar en las arenas de Scyla o Caribdis. Entre la la violencia y lo sagrado del *logos* de Heráclito y el Reino del amor del *logos* juánico, el *logos* mimético, si quiere sobrevivir en aguas políticas, necesita refundarse. La generosidad epistemológica del paradigma girardiano lo permite. Es posible afirmar la legitimidad de un enfoque alter-mimético de lo político.

CUARTA: El nuevo paradigma alter-mimético de lo político debe asumir la potencia y profundidad de la hermenéutica antropológica girardiana, de gran valor para fundamentar la esencia de lo político y para interpretar, con alcance universal, las situaciones políticas. Es posible alcanzar una armonía mutuamente benéfica entre la escuela del realismo político y el paradigma antropológico girardiano. Del encuentro entre ambas perspectivas, puede surgir la construcción una teoría mimética de lo político.

QUINTA: El foco principal de la heurística y hermenéutica girardiana de lo político es la figura y el modelo de la Realeza sagrada. Esta figura representa el punto de inflexión y el nudo gordiano de la transición entre la pureza de la “desposesión” religiosa, sometida a la lógica circular de la violencia y lo sagrado, y la irrupción o “emergencia” de una incipiente toma de consciencia política. En la figura del rey-dios una voluntad humana se reconoce como divina. Es el comienzo de la apropiación humana de lo sagrado sin la cual, difícilmente, puede entenderse el acceso del hombre a su plena condición y emancipación política, que

hasta entonces sólo existía en estado potencial embrionario. En este sentido, la realeza sagrada y su función *pharmakológica* conforman el “hall” de entrada al nuevo espacio político que marca y distingue, históricamente, lo humano. En este sentido la “desacralización política” representada por la realeza sagrada anticipa y prefigura la plena desacralización de la Revelación cristiana. Prueba de que no hay contradicción entre política y cristianismo. Girard no ha sido capaz de extraer todos los frutos, en el plano político, de su inquietante y potente teoría.

SEXTA: Las principales herramientas de la nueva teoría mimética de lo político son:

- como antropología, la mimesis que fundamenta e interpreta con gran profundidad la “insociable sociabilidad” del hombre (esto es, que da cuenta tanto de la armonía comunitaria que se deriva del mimetismo como de sus tendencias agonísticas y conflictivas). Esta antropología “envidiosa” está en la base de las estructuras sociales y políticas, y se proyecta permanentemente en el espacio colectivo, con la consiguiente carga deletérea, dibujando la autoimagen socio-política de las muchedumbres impulsadas por los contagios miméticos.

- una psicología de masas que reúne lo mejor de las potentes intuiciones de muchos ilustres autores de referencia sobre el tema. Dicha psicología de las multitudes se deriva de nociones girardianas clave como el contagio mimético y la causalidad mágica.

- un modelo morfogenético o sociogenético de gran utilidad para la representación, descripción, análisis, comparación y narración de la génesis y formación, de las unidades y estructuras políticas, así como de las doctrinas e ideologías políticas. Dichas estructuras y tales ideologías vienen marcadas, eventualmente, por una *méconnaissance* plasmada en una distorsión autointerpretativa al servicio de la reactualización de la causalidad diabólica con fines políticos.

- el modelo hermenéutico y heurístico que sirve de referencia morfogenética de lo político es el paradigma fraternal, que supera e incluye, en una síntesis integradora, las parciales e incompletas interpretaciones derivadas del paradigma paterno-filial.

- una genealogía de la esencia de lo político a partir de la Esencia mimético-sagrada del modelo girardiano, cuyo punto focal es la figura de la realeza sagrada y su función *pharmakológica*. A partir de ella, se pueden extraer los principales presupuestos de la esencia de lo político: decisión, monocracia, intensidad, causalidad mágico-perseguidora. Todas estas categorías definen las nuevas capacidades del hombre derivadas de su control de lo divino. A

partir de ellas, y en especial de la ilusión de la causalidad social (mágico-perseguidora), se pueden entender también las aberraciones características de la “ilusión política” de la que se alimentan las ideologías políticas modernas.

- La decisiva aparición producida por la Revelación judeocristiana altera y distorsiona de forma determinante el edificio mimético-sagrado a partir del cual se genera la esencia de lo político. Por un lado, la Revelación culmina el tímido gesto desacralizador de las realezas sagradas y, por tanto, libera definitivamente el “espacio político”. Pero por otro, abre la vía a una más perversa y sofisticada versión de Satán, que ya no puede “expulsarse a sí mismo” y por tanto generar ningún orden estable. Esta nueva realidad dota de su fisonomía característica a las ideologías “científicas” en el terreno político e, incluso, puede contaminar a las propias ciencias humanas y sociales. A partir de entonces, la causalidad diabólica arcaica se presentará con el envoltorio de una causalidad científica (esto es, desacralizada), justificando las peores persecuciones. Este nuevo horizonte, determinado asimismo por la revelación de la violencia y una acusada indiferenciación que obstaculiza la eficacia del mecanismo emisario (entre otras cosas por el impacto de las virtudes cristianas de la caridad y el perdón, deformadas en la versión “altruista” moderna en forma de indiferencia generalizada) abre el espacio de un “sacrificio inútil” y, por tanto, de una violencia sin límites en la que la viabilidad de la contención de la violencia por parte de lo político queda comprometida (y en la interpretación radicalmente apocalíptica de Girard, completamente anulada).

SÉPTIMA: De la “revolución” operada en el espacio político a consecuencia de la Revelación cristiana, una de las implicaciones más decisivas se refiere al crecimiento “natural” del poder. En realidad, de acuerdo con el paradigma girardiano, dicho crecimiento no es “natural” sino más bien “sobrevenido” por el impacto social de la desacralización cristiana. En el universo desacralizado, laicizado y secularizado, de una modernidad fecundada (aunque hija adulterina y “satánica”) por el cristianismo, las cargas miméticas acumuladas en un contexto de máxima “efervescencia” irresoluble, tienden a ser “transferidas” al interfaz del Estado moderno (como también del “Mercado”), que actúan como “mediadores” de actores miméticos que ya no se confrontan directamente entre sí. Su papel, por tanto, sirve para amortiguar los conflictos miméticos. Pero la “intensificación” del mimetismo, en un marco indiferenciador, se traduce en la amplificación de las prerrogativas y competencias del Estado, que crece inexorablemente hacia la manifestación totalitaria

nihilista que, por su penetración social, caracteriza nuestra contemporaneidad,. Y esto en un sentido, de hecho, ya intuido con claridad por el primer Girard: “Existe totalitarismo cuando se llega, de deseo en deseo, a la movilización general y permanente del ser al servicio de la nada” (MR:127). Existe, por tanto, una muy potente valoración de la naturaleza y evolución del Estado de acuerdo con el paradigma mimético-girardiano, incoada fundamentalmente gracias a sus exégetas e intérpretes más autorizados. Esta lectura mimética del Estado parece representar uno de los horizontes más prometedores de la teoría (y eventual historia) mimética de lo político.

OCTAVA: Para completar esta teoría mimética del Estado es preciso asimismo amplificar la validez epistemológica del mimetismo interdividual para extrapolarlo a un mimetismo entre unidades políticas, o mimetismo inter-estatal. Este se deriva de aquel, y ciertas lecturas del primer Girard toquevilliano de *Mentira romántica* justifican también el atrevimiento. Con esta amplificación del horizonte interpretativo mimético, el crecimiento moderno del poder se presenta también como consecuencia de una “ley de competencia política” de singular capacidad narrativa en cuanto a la descripción de la evolución histórica moderna. La validez de esta ley política es manifiesta en el marco del mando político personal (el mando monárquico), por la influencia directa de la envidia interdividual, pero se mantiene asimismo tras la despersonalización característica de la configuración estatal, presentándose entonces como competencia por el “prestigio ideológico” y como luchas por el “reconocimiento moral”, en las que juega un papel no subalterno la “legitimidad cristiana de la víctimas” (derechos humanos, derechos de las minorías, lucha contra las “injusticias”, etc) convenientemente adulterada por la contaminación ideológico-satánica. En general, se puede afirmar la existencia y decisiva influencia de un “deseo metafísico” de alcance intergrupalo (entre clases sociales, entre unidades políticas, entre ideologías rivales, etc).

NOVENA: El reclamo de las mediaciones, entre los dos *logoi*, se vuelve urgente necesidad para el propósito no ya de una teoría mimética de lo político (cuyos principales rasgos se resumen en las conclusiones anteriores) sino de una concepción política coherente con la antropología y la cosmovisión cristiana. Asunto del mayor interés asimismo habida cuenta de la dimensión apologética de la obra girardiana. En este terreno preciso, la propuesta girardiana se mueve en arenas movedizas y el juicio político cristiano duda entre “sacrificar” a Girard o “salvarlo”. ¿No existe modo alguno de bautizar y consagrar la función *pharmakológica* de la

política? ¿No representa acaso la desacralización cristiana de lo sagrado arcaico una clara invitación a la asunción plena, en sentido teológico y escatológico, de la condición política de lo humano? El apocalipticismo girardiano conforta en un acusado escepticismo político. Escepticismo muy saludable para contrarrestar la deletérea y hegemónica influencia ideológica, pero también peligrosamente traducible a un disolvente derrotismo que pudiera, en último análisis, presentarse como aliado objetivo de la decadencia y del torrente apocalíptico que envuelve nuestra época. El *katechon* representa la figura cristiana en la que se declina tanto la función *pharmakológica* cristianizada como la expresión girardiana de la consciencia apocalíptica, sin desdoro de la plena afirmación de la plena naturaleza y vigencia de lo político. La escatología política condensa sin duda una mediación entre los dos *logoi*, una justicia, una misericordia divina ante la naturaleza caída del hombre, y, en última instancia, un llamamiento a salvar al hombre mismo. La resignación, el fatalismo y la melancolía políticas, aun disfrazadas de superior sabiduría y serenidad ante lo ineluctable, difícilmente pueden disimular lo mucho que tiene de renuncia y sumisión frente al mal. Hay que suscribir a Girard cuando afirma: “Querer tranquilizar es siempre contribuir a lo peor”. Pero es preciso también ir más allá proclamando: “Y abstenerse de resistir es asegurar su triunfo”. Porque la pasividad de los buenos fomenta y refuerza la audacia de los malos.

DÉCIMA: El pensamiento de Girard ha forjado, indudablemente, una de las arquitecturas intelectuales más inquietantes y apasionantes de los últimos tiempos. Al intérprete político de la obra girardiana le resulta difícil no caer, a su vez, a la hora de pronunciar un juicio, en las garras de Escila o Caribdis. Para ser fiel a su propio dictamen, este trabajo ha optado por una difícil mediación entre el homenaje y el reproche. Difícil mediación, pero no imposible. En ella se cifra el intento de hacer de un pensamiento acusado de antipolítico e impolítico la base de un nuevo y gran paradigma metapolítico, de enormes aunque todavía inexploradas posibilidades en el futuro. Explorando lo político “de la mano” de Girard. Descubriendo lo político “más allá” de Girard. Avanzando con la brújula de antropología mimética y de su teoría social allí donde nos lleve, sin ninguna “mimética” devoción a la obra del “fundador”, con espíritu crítico y rigor interpretativo. Con Girard, sin Girard o contra Girard. Todo con el único y sugerente propósito de “achever Girard”. “Salvando” a Girard sin “sacrificar” lo político. “Salvando” lo político sin “sacrificar” a Girard.

Bibliografía

Abreviaturas

ABREVIATURAS EMPLEADAS EN ESTE TRABAJO

OC	Los orígenes de la cultura
ALLE	Aquel por el que llega el escándalo
CE	Cuando empiecen a suceder estas cosas
RA	La ruta antigua de los hombres perversos
AC	Achever Clausewitz
DCC	Des choses cachées depuis la fondation du monde
VS	La Violencia y lo sagrado
VEOS	Veo a Satán caer como el relámpago
SHA	Shakespeare
CHE	El chivo expiatorio
MR	Mentira Romántica, Verdad novelesca

Bibliografía de René Girard

Libros en francés.

- Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset & Fasquelles, Paris, 1961.
- Dostoïevski du double à l'unité*, Librairie Plon, Paris, 1963.
- Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelles, Paris, 1978.
- Le bouc émissaire*, Grasset & Fasquelles, Paris, 1982.
- La violence et le sacré*, Albin Michel, Paris, 1990.
- Quand ces choses commenceront*, Arléa, Paris, 1994.
- Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001.
- La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Grasset & Fasquelles, Paris, 2002.
- Le sacrifice*, Bibliothèque nationale de France, Paris, 2003.
- Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.
- De la Violence à la divinité*, Grasset & Fasquelles, Paris, 2007.
- Girard R., Serres M., *Le Tragique et la Pitié. Discours de réception de René Girard à l'Académie française et réponse de Michel Serres*, Le Pommier, Paris, 2007.
- Girard R., Gounelle A., Houziaux a., *Dieu, une invention?*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2007.
- Achever Clausewitz*, Carnets Nord, Paris, 2007.
- Anorexie et désir mimétique*, L'Herne, Paris, 2008.
- Girard R., Vattimo G., *Chistianisme et modernité. Entretien menés par Pierpaolo Antonello*, Flammarion, Paris, 2009.
- La conversion de l'art*, Flammarion, Paris, 2010.
- Girard R., Burkert W., Smith J.Z., *Sanglantes origines*, Flammarion, Paris, 2011

Libros en español.

- Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985.
- El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1989.
- Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995,

Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer, Encuentro, Madrid, 1996.

Veo a Satán caer como el relámpago, Anagrama, Barcelona, 2002.

Literatura, mimesis y antropología, Gedisa, Barcelona, 2006.

Aquel por el que llega el escándalo, Caparrós, Madrid, 2006.

Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha, Trotta, Madrid, 2006.

Artículos de rené girard.

«L'histoire dans l'œuvre de Saint-John Perse», *Romanic Review*, XLIV, 1953, pp. 47-55.

«L'homme et le cosmos dans 'L'Espoir' et 'Les Noyers de rAltenburg' d'André Malraux», *Publications of the Modern Language Association of America*, LXVIII, 1953, pp. 49-55.

«Les réflexions sur l'art dans les romans d'André Malraux», *Modern Language Notes*, LXVIII, 1953, pp. 544-546.

«Le règne animal dans les romans de Malraux», *French Review*, XXVI, 1953, pp. 261-267.

«The Role of Eroticism in Malraux's Fiction», *Yole French Studies*, XI, 1953, pp. 49-58.

«Marriage in Avignon in the Second Half of the Fifteenth Century», *Speculum*, XXVIII, 1953, pp. 485-498.

«Franz Kafka et ses critiques», *Symposium*, VII, 1953, pp. 34-44.

«Valéry et Stendhal», *Publications of the Modern Language Association of America*, LXIX, 1954, pp. 347-357.

«André Suarés et les autres», *Cahiers du Sud*, 42, n° 329, 1955, pp. 14-18.

«Existentialism and Criticism», *Yole French Studies*, XVI, 1956, pp. 45-52.

«Situación du poete américain», *Cahiers du Sud*, 42, n° 336, 1956, pp. 196-202.

«Saint-Simon et la critique», *French Review*, XXIX, 1956, pp. 389-394.

«Winds and Poetic Experience», *The Berkeley Review*, I, Hiver 1956, pp. 46-52.

«Où va le roman?», *French Review*, XXX, 1957, pp. 201-206.

«Man, Myth and Malraux», *Yole French Studies*, XVIII, 1957, pp.55-62.

«Vollage and Classical Historiography», *The American Magazine of the French Legion of Honor*, XXIV, n° 3, 1958, pp. 151-160.

«Tocqueville and Stendhal», *The American Magazine of the French Legion of Honor*, XXXI, 2, 1960, pp. 73-83.

«Pride and Passion in the Contemporary Novel», *Yale French Studies*, XXIV, hiver 1960, pp. 3-10.

«Memoirs of a Dutiful Existentialist», *Yale French Studies*, XXVII, 1961, pp. 41-47.

«De Dante á la sociologie du román», *Revue de l'Institut de Sociologie* (Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie), 2, 1963, pp. 263-269.

«Marivaudage and Hypocrisy», *The American Magazine of the French Légion of Honor*, XXXIV, 3, 1963, pp. 163-174.

«Des formes aux structures, en littérature et ailleurs», *Modern Language Notes*, 78, n° 5, décembre 1963, pp. 504-519.

«Notice sur 'Le chaos et la nuit' par Rene Girard», *Mercure de France*, 384, 1963, pp. 316-321.

«Le Sud», *The French Review*, 37, 1963-64, pp. 492-494.

«Racine, poete de la gloire», *Critique*, 205, juin 1964, pp. 484-506.

«Camus's Stranger Retried», *Publications of the Modern Language Association of America*, 79, Décembre 1964, pp. 519-533.

«De l'expérience romanesque au mythe oedipien», *Critique*, XI, 222, novembre 1965, pp. 899-924.

«L'anti-héros et les salauds», *Mercure de France*, 353, 1965, pp. 422-449.

«Monstres et demi-dieux dans l'oeuvre de Hugo», *Symposium*, XIX, 1, 1965, pp. 50-57.

«Réflexions critiques sur les recherches littéraires», *Modern Language Notes*, 81, 1966, pp. 307-324.

«Symétrie et dissymétrie dans le mythe oedipien», *Critique*, XXIV, janvier 1968, pp. 99-135.

«Dionysos et la genèse violente du sacre», *Poétique*, 3, 1970, pp. 266-281.

«Perilous Balance, a Comic Hypothesis», *Modern Language Notes*, LXXXVII, décembre 1972, pp. 811-826.

«Vers une définition systématique du sacre», *Liberté* (Montréal), XV, 87-88, juillet 1973, pp. 58-74.

«Lévi-Strauss, Frye, Derrida and Shakespearean Criticism», *Diacritics*, III, 3, automne 1973, pp. 34-38.

«The Plague in Literature and Myth», *Texas Studies in Literature and Language*, XVI, n° 5, 1974, pp. 833-850.

«Les Malédictiones contre les Pharisiens et la révélation évangélique», *Bulletin du*

Centre protestant d'études (Genève), XXVII, 3, 1975, pp. 5-29.

«French Theories of Fiction 1947-1974», *The Bucknell Review*, XXI, 1, printemps 1976, pp. 117-126.

«Differentiation and Undifferentiation in Lévi-Strauss and Current Critical Theory», *Contemporary Literature*, XVII, 3, été 1976, pp. 404-429.

«Superman in the Underground: Strategies of Madness-Nietzsche, Wagner and Dostoevsky», *Modern Language Notes*, 91, 6, décembre 1976, pp. 1161-1185.

«Violence and Representation in the Mythical Text», *Modern Language Notes*, 92, 6, décembre 1977, pp. 922-944.

«Rite, Travail, Science», *Critique*, XXXV, 380, janvier 1979, pp. 20-34.

«Peter's Denial and the Question of Mimesis (Mk 14:66-72)», *Notre-Dame English Journal of Religion in Literature*, XIV, 3, été 1982, pp. 177-189.

«Le démolisseur de l'Olympe», *Le Nouvel Observateur*, 4 février 1983, pp. 70-75.

«Un prétexte pour régler les comptes», *Le Nouvel Observateur*, 26 février 1983, p. 67.

«Esprit de concurrence. Des vertus inaltérables», *Le Point*, n° 553, 9 mai 1983, p. 80.

«Job et le bouc émissaire», *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, XXXV, n° 6, novembre 1983, pp. 9-33.

«Scandal and the Dance: Salome in the Gospel of Mark», *Ballet Review*, 10, n° 4, 1983, pp. 67-76.

«More than Fancy Image (Shakespeare)», *Infini*, 1, 1983, pp. 75-93.

«Hamlet's Dull Revenge», *Stanford Literature Review*, 1, automne 1984, pp. 159-200.

«Dionysus versus the Crucified», *Modern Language Notes* 99, 4, 1984, pp. 816-835.

«The Bible is Not a Myth», *Literature and Belief*, 4, 1984, pp. 7-15.

«Exorciser la violence», *Le Figaro*, n° 12634, 15 avril 1985, p. 2.

«La Différence Franco-Américaine», *L'Expansion*, octobre-novembre 1985, pp. 275-281.

«Demaskacja przemocy w ewangelicznym opisie Meki», *drodze*, 57 4/140, 1985, pp. 17-28.

«Faits divers et bonne nouvelle», *Autrement*, 75, 1985, pp. 190.

«Dieu et l'esprit moderne», *L'Express*, 11 avril 1986, pp. 36-38. «The Victim», *Books and Religion*, septemb'fe 1986, p. 17. «What is the Question?», *The Stanford Magazine*, XIV, 4, hh 1986, p. 60.

«Nietzsche and Contradiction», *Stanford Italian Review*, VI, n° 2, 1986, pp. 53-56.

- «Ritual killing and Cultural Formation», *Zyzyva*, III, n° 1, printemps 1987, pp. 98-104.
- «Quelques clés des désordres collectifs», *Le Figaro*, IX, 10 mai 1987, p. 18.
- «Violence et société», *Revue des Deux Mondes*, XII, n° 35, décembre 1988, pp. 91-98.
- «Is there a Need for Performance Appraisals?», *Personnel Journal*, 67, n° 8, 1988, pp. 89-90.
- «'Génie et démons du christianisme' in 'Fanatisme. La menace "reHgéeuse"¹», "*Le Nouvel Observateur*, 1300, 5-11 octobre 1989, p. 20.'
- «Love Delights in Praises. A Reading of The Two Gentlemen of Verona'», *Philosophy and Literature*, XIII, 2, octobre 1989, pp. 231-247.
- «Innovation and repetition», *Sub-Stance*, XIX, 62-63, 1990, pp. 7- 20.
- «Religion et Démocratie», *Le Nouvel Observateur*, mars 1990.
- «Do You Love Him Because I Do? Mimetic Interaction in Shakespeare's Comedies», *Helios*, XVII, n° 1, printemps 1990, pp. 89-107 (numero spécial intitulé: "Rene Girard and Western Literature").
- «Croyez-vous vous-même à votre propre théorie?», *La Regle du Jeu*, 1, mai 1990, pp. 254-277.
- «The Crime and Conversion of Leontes in The Winter's Tale'», *Religion & Literature*, XXII, n° 2-3, 1990, pp. 193-219.
- «Love and hate in 'Yvain'», *Recherches et Rencontres*, 1, 1990, pp. 249-262.
- «L'apothéose des victimes», *Le Nouvel Observateur*, 1420, 23-29 janvier 1992, pp. 54-55.
- «Is There Anti-Semitism in the Gospels?», *Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches*, I, n° 3, novembre 1993, pp. 339-352 (E. J. Brill, Leiden).
- «Sacrifice in Levenson's Work», *Dialog*, hiver 34, 1994, pp. 61- 62.
- «Mythology, Violence, Christianity», *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, IV, 2, 1995, pp. 103- 116.
- «Are the Gospel Mythical?», *First Things*, 62, avril 1996, pp. 27- 31.
- «Roel Kaptein», *COV&R. The Bulletin of the Colloquium on Violence & Religion*, 11, octobre 1996, p. 8.
- «Fighting disorders and Mimetic Desire», *Contagion- Journal of Violence, Mimesis and Culture*, 3, 1996, pp. 1-20.
- «Victim, violence and Christianity», *The Month- A review of Christian Thought and World Affairs* (numero spécial intitulé: "In Conversation with Rene Girard"), Second New Series, vol, 31, n° 4, London, avril 1998].

«Signification du fondamentalisme», *Commentaire*, n° 83, automne 1998.

«Literature and Christianity. A Personal View», *Philosophy and Literature*, 23/1, avril 1999.

«La vraie mondialisation, c'est le christianisme», *L'Express*, 14 octobre 1999.

«Violence in Biblical Narrative», *Philosophy and Literature*, 23/1, octobre 1999.

«Les Chrétiens dans le monde», *La Croix*, 16 novembre 1999, p.14.

«La dernière tentative de Jean-Paul II et la vérité du christianisme», *Revue des deux mondes*, mai 2000, pp. 16-21.

«L'indépendance intellectuelle est décisive», *Le Figaro*, 13 février 2001 (aussi dans *La Gazette de la presse francophone*, n° 98, 2001).

«Il faut que le scandale arrive», *Professions & Entreprises*, n° 889, février 2001.

«Concupiscence et désir mimétique», *Communio*, mai-juin 2001. «Le retour de Dieu, c'est la fin de l'idée libertaire», *Enjeux. Les Échos*, juillet-août 2003.

Bibliografía sobre Girard y la teoría mimética

- AGLIETTA Michel-BRENDER Antón, *Les Métamorphoses de la société salariale*, París, Calmann-Lévy, 1984.
- ALISON J., *Una fé más allá del resentimiento. Fragmentos católicos en clave gay*, Herder, Madrid, 2003.
- ANSPACH Marc, *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, París, Seuil, 2002.
- ARON Jean-Pierre, *Les modernes*, París, Gallimard, 1984.
- ATTALI Jacques, *Bruit:essai sur l'économie politique de la musique*, París, P.U.F., 1977.
- Bailie G., *La violence révélée. L'Humanité à l'heure du choix*, Climats, Castelnau-le-Lez, 2004.
- BALMARY Marie, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, París, Grasset, 1986.
- BARAHONA A., *René Girard. De la ciencia a la fé*, Encuentro, Madrid, 2014.
- Barberi M.S., *La spirale mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001.
- BERGERET Jean, *La violence fondamentale. L'inépuisable CEdipe*, París, Dunod, 2000.
- BLANC Yannick, *Enquête sur la mori de Gilgamesh*, París, Éditions du Félin, 1991.
- CHARBONNEL Nanine, *L'impossible pensée de l'éducation. Surle Wilhelm Meister de Goethe*, Cousset, Fribourg, Delval, 1987.
- CHAUNU Pierre, *Les fondements de la paix. Des origines au debut du XVIIIème siècle*, Paris, P.U.F., 1993.
- CHEVILLOT Jean-Pierre, *De l'énergie au désir, du sexe au cerveau, des sens á l'esprit*, París, L'Harmattan, 2001.
- CÓTE-JALLADE Marie-Françoise, "Rene Girard. Une hypothèse anthropologique: la victime émissaire et la violence au fondement de toute culture", dans M. Richard, J.-F. Skrzypczak, M.-F. Côte-Jallade, *Penseurs pour aujourd'hui* (FierreClastres, Rene Girard, Michel Foucault, Louis Althusser, Cornélius Castoriadis, Jean Baudrillard), Lyon, Chronique sociale, 1985.
- Cusset F., *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze Cia. y las mutaciones de la vida intelectual en EEUU*, Melusina, Barcelona, 2005.

- De Cerisy C., Violence et vérité autour de René Girard sous la direction de Paul Dumouchel, Grasset & Fasquelle, Paris, 1985,
- DUMOUCHEL P., Dupuy J.-P., L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie, Du Seuil, Paris, 1979,
- DUMOUCHEL P., Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique, Flammarion, Paris, 2011.
- DUMOUCHEL Paul (sous la direction de), Violence and truth. On the works of Rene Girard (traduction de Violence et vérité autour de Rene Girard), London, The Athlone Press, 1988.
- DUMOUCHEL Paul, DUPUY J.-P. (sous la direction de), L'auto- organisation. De la physique au politique, Paris, Seuil, 1983 (actes du Colloque de Cerisy, 1981).
- DUPUY J.P., La marque du sacré, Flammarion, Paris, 2010.
- DUPUY Jean-Pierre, BESNIER J.-M. (et autres), Histoire des idées, Paris, Ellipses, 1996.
- DUPUY Jean-Pierre, La panique, Paris, Laboratoires Delagrangue, 1991 (nouvelle édition: Paris, Synthélabo, 1996).
- DUPUY Jean-Pierre, Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale, Calmann-Lévy, Paris, 1992.
- DUPUY Jean-Pierre, Libéralisme et justice sociale. Le sacrifice et l'envie, Paris, Hachette Littératures, 1997.
- DUPUY Jean-Pierre, TEUBNER Günther, Paradoxes of Self-Reference in the Humanities, Law and the Social Science, Stanford, Aníña Libri, 1990.
- DUPUY J.-P., Dans l'oeil du cyclone, Carnets Nord, Paris, 2008.
- DUPUY J.-P., Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs, Marketing, Paris, 1992,
- DUPUY J.-P., Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale, Calmann-Lévi, Paris, 1992.
- FLOREY S., René Girard, critique littéraire?, Archipel, Lausanne, 2003.
- FOURNY Jean-François, Introduction à la lecture de Georges Bataille, New York, P. Lang, 1988.
- GANS Eric, The Origin of Language: A Formal Theory of representation, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1981.

- GANS Eric, *Essais d'esthétique paradoxale*, Paris, Gallimard, 1977.
- GANS Eric, *Originary Thinking. Elements of Generative Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- GANS Eric, *The End of Culture. Toward a Generative Anthropology of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- GANS Eric, *Science and Faith. The Anthropology of Revelation*, Savage, Maryland, Rowman & Littlefield, 1990.
- GLIETTA Michel et ORLÉAN André, *La violence de la religion* Paris, P.U.F., 1982 (nouvelle édition: 1984).
- GRANO MAISON Jacques-LEFEBVRE Solange (Dir.), *Une génération bouc émissaire, enquête sur les baby-boomers*, Québec, Fides, 1993.
- HERR Edouard, *La violence. Nécessité ou liberté?*, Paris, Namur, Culture et venté, 1990.
- HEUSCH Lue de, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.
- HEUSCH Lue de, *Sacrifice in Africa. A Structuralist Approach*, (traduction par Linda O'Brian et Alice Morton), Manchester University Press, 1985.
- HINCHLIFFE Michael, "The Error of King Lear", dans *Actes du Centre Aixois de Recherches Anglaises*, Éd. Université de Provence, Aix, Université de Provence, 1980.
- Hottois G., (Dir.), *Aspects de l'irrationalisme contemporain*, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1984.
- IMELIN Jacques, "La non-violence comme forcé. Une interprétation du combat non violent à travers la pensée de Rene Girard" dans Marie-Louise Martinez, José Seknadje-Askéna (sous la direction de), *Violence et éducation: de la méconnaissance à l'action éclairée*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- ÍOUYER Louis, *Cosmos*, Paris, Éditions du Cerf, 1982.)UPUY Jean-Pierre, *Orares et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Le Seuil, 1982 (1990).
- JEFFREY D., *Rompre avec la vengeance. Lecture de René Girard*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2000.
- JEFFREY Denis (avec la collaboration de René-Francois Gagnon), *Rompre avec la vengeance: lecture de Rene Girard*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université de Laval, 2001.

- JEFFREY Denis, *Jouissance du sacre, religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, 1998.
- JONCHERAY Jean (sous la direction de), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997.
- KOCH Michael, *Le sacricide*, Paris, Leo Scheer, 2001.
- KOFMAN Sarah, *L'énigme de la femme*, Paris, Galilée, 1980.
- Lagarde F., *René Girard ou la christianisation des Sciences Humaines*, Peter Lang, New York, 1994.
- LAMBERT Bernard, *Critique de la pensée sacrificielle*, Édition du Seuil, 2002.
- LAMBERT J., *Le Dieu distribué: une anthropologie comparée des monothéismes*, Paris, Édition du Cerf, 1995.
- LANCE Daniel, *Au-delà du désir. Littérature, sexualités et éthique*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Lassablière B., *Ils sont fous ces humains! Détritus, la bonne conscience d'Astérix. Les intuitions de René Girard chez Goscinnny et Uderzo*, L'Harmattan, Paris, 2002.
- Llano A., *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, EUNSA, Pamplona, 2004.
- LOREY Sonya, *Réflexions autour de René Girard: la théorie du désir mimétique et son application en critique littéraire*, J. Kaempfer, 2001.
- LOUIS Emmanuel, *La théorie de Jung précisée par la théorie de la vigilance selon René*
- Macksey R., Donato E., *Los lenguajes críticos y las Ciencias del Hombre. Controversia estructuralista*, Barral, Barcelona, 1970.
- MAISONNEUVE Jean, "Rites, mimesis et violence selon René Girard", dans J. Maisonneuve, *Les conduites rituelles*, Paris, P.U.F., 1995.
- MARTÍNEZ Marie-Louise, *L'illettrisme et les violences du symbolique*, Base Pédagogique de Soutien de Toulouse Labège, Fonds d'Action Sociale, 1998.
- MARTÍNEZ Marie-Louise, *Vers la réduction de la violence à l'école. Contribution à l'étude de quelques concepts pour une anthropologie relationnelle de la Personne en Philosophie de l'éducation*, Lille, Éditions du Septentrion, 1997.
- MAUGIN Marcelle-ROBERT André-TRICOIRE Bruno, *Le travail social à l'épreuve des violences modernes*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1993.
- MAUREL O., *Essais sur le mimétisme. Sept oeuvres littéraires et un film revisités à la lumière de la théorie de René Girard*, L'Harmattan, Paris, 2006.

- MAUREL Olivier, Essais sur le mimétisme. Sept œuvres littéraires et un film revisités à la lumière de la théorie de René Girard, Paris, L'Harmattan (collection "Crise et anthropologie de la relation"), 2002.
- MAZZU D., Politiques de Caïn. En dialogue avec René Girard, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.
- MOREL Geneviève, Ambiguïtés sexuelles. Sexuation et psychoses, Paris, Economica, 2000.
- MÜLLER Jean-Claude, Le Roi bouc émissaire: pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria Central, Québec, Serge Fleury, 1980 (1982).
- NARDIN Christian (sous la direction de), Les pouvoirs de l'image. Lycée International des Pontonniers de Strasbourg, 1996.
- NEMO Philippe, Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge, Presses Universitaires de France, 1998.
- ORSINI C., La pensée de René Girard, Retz, Paris, 1986.
- OUGHOURLIAN J-M., Notre troisième cerveau, Albin Michel, Paris, 2013.
- OUGHOURLIAN J-M., Psychopolitique. Entretien avec Trevor Cribben Merrill, François-Xavier de Guibert, Paris, 2010.
- PELFRÉNE Jean, Violence et violence: la pensée de René Girard, Paris, Association Sacerdotale «Lumen Gentium», 1981.
- PENNAC Daniel, Au bonheur des ogres, Paris, Gallimard, 1987.
- PERRON Roger, Histoire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1997 (2000).
- PESTIEAU Joseph, Guerres et paix sans États. Anarchie et ordre coutumier Montréal, Éd. de l'Hexagone, 1984.
- POLIAKOV León, Histoire de l'antisémitisme. 2. L'âge de la foi, Paris, Points, 1981.
- POLIAKOV León, La causalité diabolique, tome I. Essai sur l'origine des persécutions, Paris, Calmann-Lévy, 1980.
- POLIAKOV León, La causalité diabolique, tome II. Du joug mongol à la victoire de Lénine 1250-1920, Paris, Calmann-Lévy, 1985.
- RADKOWSKI Georges Hubert de, Les jeux du désir: de la technique à l'économie, Paris, P.U.F., 1980.
- RADKOWSKI Georges Hubert de, Métamorphoses de la valeur. Essai d'anthropologie économique, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1987.
- RAMOND C. (dir.), René Girard. La théorie mimétique: de l'apprentissage à

- l'apocalypse, Presses Universitaires de France, Paris, 2010.
- RAMOND C., Le vocabulaire de René Girard, Ellipses, Paris, 2009.
- REGARD Frédéric, "Shakespeare, Joyce, Burgess. Le román d'une vie 'mimétique'", dans La Biographie littéraire en Angleterre(XVIIe-XXe siècles). Configurations, reconfigurations du soi artistique, Université de Saint-Étienne, 1999.
- REMOND Rene, Le christianisme en accusation, París, Desclée de Brouwer, 2007.
- "René Girard politique", Cités, 53, 2013.
- RIES J., Le sacre et les religions, Louvain-la-Neuve, 1981.
- ROHMER Eric, Les jeux de l'amour, du hasard et du discours,Édition du Cerf, 2000.
- ROSSET Clément, Le philosophe et les sortilèges, París, Minuit, 1985.
- SCHENKER Adrián, Chemins bibliques de la non-violence, Chambray, C.L.D., 1987.
- SCHWAGER R., Avons-nous besoin de'un bouc émissaire?, Flammarion / Association Recherches Mimétiques (ARM), Paris, 2011.
- SCUBLA Lucien, Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998.
- SEMELIN J., Pour sortir de la violence, París, Éditions Ouvrières, 1983.
- SERRES Michel, "L'empire et le suffrage: la mort", dans Michel Serres, Rome. Le livre des fondations, París, Grasset, 1983 (traduction anglaise: Rome. The Book of Foundations, Stanford, Stanford University Press, 1991).
- SERRES Michel, Mermes V. Le passage du Nord-Ouest, París, Minuit, 1980 [traduction anglaise: Hermes. Literature, Science,Philosophy, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1982 (1992)].
- SERRES Michel, Statues. Le second livre des fondations, Paris, François Bourin, 1987.
- TAROT C., Le symbolique et le sacré. Théories de la religi3n, La Découverte, Paris, 2008.
- VALADIER Paul, Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche, París, Desclée, 1979. LACOUÉ-LABARTHE Philippe, Typographies, París, Aubier- Flammarion, 1979.
- VÁRELA Francisco -DUPUY Jean-Pierre (sous la direction de), Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin qf Life, Mind and Society, Boston Studies in the Philisophy of Science 130, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher,

1992, qui comprend les textes suivants:

VÁRELA Francisco, Dupuy Jean-Pierre (sous la direction de), *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*, Boston Studies in the Philosophy of Science 130, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1992, qui comprend les textes suivants:

VERNANT Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET Fierre, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, New York, Zone Books, 1988.

VIALLANEIX Nelly, *Ecoute Kierkegaard. Essai sur la communication de la parole*, Paris, Le Cerf, 1979.

VINOLO S., René Girard: du mimétisme à l'hominisation. "La violence différante", L'Harmattan, Paris, 2005.

VOUILLOUX Bernard, *Mimesis: sacrifice et carnaval dans la fiction gracquienne*, Paris, Les Lettres modernes, 1991.

WETTSTHIN I larri, *Quifixerá lejour et l'heure? Lettre ouverte á Ronald Reagan, atteint de la maladie d'Alzheimer*, Vevey, Éd. del'Aire, 1996.

WOLF Christa, *Médée*, Paris, Fayard, 2001.

Artículos

ANSPACH Mark, "Delire individuel et effervescence collective", pp. 97-107;

ALBERT Michel, «Au commencement est le désordre?», *L'Express*, 16 octobre 1981, pp. 29-30 [article écrit á l'occasion (&& I 'International Symposium on "Disorder and Order" (organisé par Rene Girard) qui s'est tenu á la Stanford University, 13-15 septembre 1981].

ALBERT Michel, dans «Entretien avec Michel Albert par Jean Boissonnat», *L'Expansion*, 123, novembre 1978, p. 315.

ANGENOT M., «The classical structures of the novel. Remarks on Georg Lukács, Lucien Goldmann and Rene Girard», *Genre*, 3, 1970, pp. 205-213.

ANSALDI J., dans le compte rendu de Rene Girard et le problème du mal de M. Deguy, J.P. Dupuy, *Études théologiques et religieuses*, 58/4, 1983, p. 572.

ANSALDI J., dans le compte rendu du livre de J.-B. Fages *Comprendre Girard*, *Études théologiques et religieuses*, 58/2, 1983, p.271.

ANTOINE Jean-Philippe, *Les Nouvelles littéraires*, 18 mai 1978. ARENILLA Louis,

- «Le Destín de Job», *La Quinzaine Littéraire*, 441, juin 1985, pp. 22-23.
- ARKOUN Mohamed, «Ce ne sont pas les bombes et les bateaux qui vont résoudre toute cette histoire», *Le Monde*, 7 octobre 2001.
- AROUMIMIM., «Chinese Culture and Violence Reflected in Kafka, Franz», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 87, 1989, pp. 353-372.
- ASSAD María L., «Une réponse classique à la crise de la culture: Phédre», *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 13/25, 1986, pp. 39-51.
- ATLAN H.-DUPUY J.-P., "Mimesis and Morphogenesis: Violence and the Sacred from a System Analysis View point", dans G. E. Lasker (Dir.), *Applied Systems and Cybernetics*, vol. III, New York, Pergamon, 1981, pp. 1263-1268
- ATLAN Henri, "Violence fondatrice et référent divin", pp. 434-450;
- ATTALI Jacques, «Les privilèges et la politique», *Le Nouvel Observateur*, n° 104, mai 1978, p. 150.
- ATTALI Jacques, «L'outil-Girard», *Le Matin de Paris*, 13 mai 1978, p. 11.
- AUBRAL François, *Cahiers du chemin*, n° 17, 15 janvier 1973, pp.192-205.
- AUCLAIR Georges, dans *Le Nouveau Commerce de la Lecture*, 6, 1973, pp.15-17.
- AUTRAND Michel, «Clandel Catholique» (compte rendu de l'interview à R. Girard, parue dans *Art Press*, 78, mai 1983), *Bulletin de la Société Paul Claudel*, n° 91, 1^{er} trimestre 1983, pp. 20-21.
- AVITAL W., «Rene Girard et saint-Augustin. Anthropologie et théologie», *Recherches Augustiniennes*, XX, Paris, *Études Augustiniennes*, 1985, pp. 257-303.
- AVRIL N.-ELKABBACH J.-P., *Taisez-vous, Elkabbach!*, Paris, Flammarion, 1982, p. 320.
- BAKIHRI Maria Stella, "Les trois règnes ou la crise de la représentation sacrificielle", pp. 87-110;
- BAL Mieke, «Narrativity and Manipulation», *Degrés-Revue de Synthèse à Orientation Sémiologique*, n° 24-2, 1981, pp. C1- C24.
- BALDRIDGE Wilson, «Le langage de la séparation chez Louise Labé», *Eludes Littéraires*, 20/2, 1987, pp. 61-76.
- BANDERA Cesáreo, "Folie et modernité de don Quichotte ", pp. 69-85;
- BANDERA Cesáreo, "From Mythical Bees to Medieval Anti-Semitism", pp. 209-226;
- BANDERA Cesáreo, "From Mythical Bees to Medieval Antisemitism", pp. 29-50;
- BANDERA Cesáreo, "Où nous entraîne l'intertextualité?", pp. 468-484;

- BARBERI M. S., "Introduction", pp. 9-13;
- BARBERI María Stella (sous la direction de), *La__spirale mimétique. Dix-huit legons sur Rene Girard*, París, Desclee de Brouwer, 2001, qui comprend les textes suivants:
- BARTLETT Anthony W., "Épistémologie de la victime, eros de la compassion", pp. 279-295;
- BARUCCO Fierre, «L'oxymoron pétrarquique ou de l'amour fon», *Revue des Études Italiennes*, 2911-3, 1983, pp. 109-121.
- BASSOFF Bruce, "The Model as Obstacle. Kafka's 'The Trial'", pp. 299-315;
- BASSOFF Bruce, «Turning the Tables. The Stories of Henry James», *Eludes Anglaises*, 43/3, 1990, pp. 284-293.
- BAUDRY P., «A Sociological Approach to Violence», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 84, janvier 1988, pp. 5-17.
- BEAUDOIN R., compte rendu du *Bouc émissaire*, *Liberté (Montréal)*, 25/3, 1983, pp. 179-183.
- BECACHE S., «Medea», *Revue Française de Psychanalyse*, 46/4, 1982, pp. 773-793.
- BEIGBEDER Marc, Compte rendu de *La route antique des hommes pervers*, *La Bouteille à la mer*, mai 1985, pp. 1-4.
- BEIGBEDER Marc, «La souffrance du concept», *La Bouteille à la mer*, mai 1983, pp. 4-6.
- BEIGBEDER Marc, «L'index, le pouce et le petit doigt», *La Bouteille à la mer (Canada)*, 1982, pp. 1-16.
- BEIGBEDER Marc, «Un inquisiteur au service de l'amour», *La Bouteille à la mer (Canada)*, 1982, pp. 1-12.
- BÉNÉTON Philippe, «Les frustrations de l'égalité», *Archives européennes de Sociologie*, XIX, 1978, pp. 74-138.
- BENGUIGUI L.-G., «Girard ou l'éternel chrétien», *Les Nouveaux Cahiers*, 65, été 1981, pp. 41-47.
- BERGER Harry Jr., «Text against Performance in Shakespeare. The example of *Macbeth*», *Genre*, 25/2-3, 1982, pp. 49-79.
- BIRNBAUM Jean, «Rene Girard, prédicateur tranquille» (compte rendu de *Je vois Satán tomber comme l'éclair*), *Le Monde (Le Monde des livres)*, vendredi 19 novembre 1999, p. IX.

- BITEBOUL Maurice, «Présence du sacré dans Hamlet. Mythe fondateur, violence rituelle et crise sacrificielle», *Mythes, Croyances et Religions dans le Monde Anglo-Saxon*, 2, 1984, pp. 33-50.
- BLANCHET Charles, «Sur les pas de René Girard. 'Des choses cachées depuis la fondation du monde', 'La violence et le sacré'», *Paysans*, 134, février 1979, pp. 64-83; aussi dans *Nova et Velera*, 4, 1979, pp. 306-310.
- BLANQUART Paul, «Le retour du bouc émissaire», *La Gueule ouverte*, 237, 22 novembre 1978.
- BLONDEAU Danièle, «Raison de la différence, différence de la raison», *Santé Mentale au Québec*, IX, n° 1, printemps 1984, pp. 157-165.
- BOISDEFFRE Fierre de, «La revue littéraire», *Nouvelle Revue des deux mondes*, août 1978, pp. 410-411.
- BOISSONNAT J., «Un Français à San Francisco», *L'Expansion*, 259, 5-18 avril 1985, p. 5.
- BOISSONNAT Jean, «La violence, Dieu et nous», *La Croix*, 10 juillet 1978.
- BONHÔTE Nicholas, dans le compte rendu de *Structures romanesques et vision sociale chez Guy de Maupassant de Charles Castella*, *La Gazette Littéraire*, 1er décembre 1973.
- BONNET Jacques, «Comme il lui plaira: Shakespeare, de gré ou de forcé, à l'appui des thèses de Girard» (compte rendu de *Shakespeare. Les feux de l'envié*), *L'Express*, 10 octobre 1990, p. 164.
- BONNOT Gérard, «La chasse au paradigme», *Le Nouvel Observateur*, 13 mai 1983, pp. 91-92.
- BORCH-JACOBSEN Mikkel, *Le sujet freudien*, Paris, Flammarion, 1982, p. 39.
- BORGOMANO M., «Balzac 'Adieu' or the Writer Comes to Grips with History», *Romantisme*, 22/76, 1992, pp. 77-86.
- BORNE Étienne, «Faire parler les mythes» (compte rendu du *Bouc émissaire*), *La Croix*, 28 août 1982.
- BOUGNOUX Daniel, «Girardisme et littérature. Une lecture de 'La mise à mort d'Aragón'», pp. 459-467;
- BOURDE Eric, «Le désir emporte Girard», *Liberation*, 22 novembre 1990, p. 32.
- BOUTEAU J. P., «An Actor Looks at 2 Medieval Texts (René d'Anjou 'Le Cœur

- d'Amours Espris¹ and Jean Michel, Le 'Mystère de la Passion')», *Revue d'Histoire du Théâtre*, 43/1-2, *Stanford French Review*, 16/1, 1992, pp. 95-109.
- BOUTTIER Michel, «L'Évangile selon René Girard», *Études théologiques et religieuses*, 54, 4, 1979, pp. 593-607.
- BOYER A., «Perverse and (Edipal Effects)», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 114/1, 1989, pp. 51-63.
- BOYER A., «René Girard: La violence, le sacré, la réconciliation», (compte rendu de *Des chasses cachées depuis la fondation du monde*), *Paire*, 1979, pp. 27-29.
- BOYER Aliin, "Sacrifice et réfutation", dans A. Boyer, introduction à la lecture de Karl Popper, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1994 [déjà dans Paul Dumouchel (sous la direction de), *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 569-589].
- BOYER F., *Le Monde de la Bible*, janvier-février 2000. Les textes suivants sont publiés dans la *Revista Portuguesa de Filosofia* (numéro spécial intitulé: "Violência Religiosa e Sociedade. O Contributo de René Girard"), janvier-juin 2000, vol. LVI, fascicules 1-2: RICOEUR Paul, «A religião e a Violência», pp. 25-35;
- BRINCOURT A., «Le premier homme: prédateur et mystique», *Le Figaro*, 27-28 mai 1978.
- BREE G., «From One Passion, the Other-Miscellany for Juilland, Alphonse» (compte rendu de Alphonse Juilland. *D'une passion à l'autre*, B. Cazelles, R. Girard Dir.), *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 89/6, 1989, pp. 1080-1082.
- BREMONDY François, "René Girard. Examen dialectique", pp. 527-548;
- BRÉS Yvon, «L'itinéraire de René Girard», *Les cahiers de l'Institut des Psychologues Cliniciens*, 2, novembre 1985, pp. 85-88.
- BRESTOVSKI Danielle, dans le compte rendu de *L'enfer des chasses* de Dupuy-Dumouchel, *Le Figaro*, 21 juin 1980.
- BROMBERG C., «The Soccer Teams Olympique de Marseille and Juventus and Torino of Turin. Ethnological Variations on Public Infatuation for Soccer Clubs and Games», *Esprit*, n° 4. 1987, pp. 174-195.
- BRUCKNER P., «Lynchage satanique», *Le Nouvel Observateur*, 18 novembre 1999.
- BUREAU René, «Maîtres et disciples dans les religions africaines», *Studia missionalia*, 37, 1988, pp. 337-361.
- BUREAU René, "A Gabonese Myth", pp. 27-43;

- BUREAU Rene, "Un mythe gabonais", pp. 19-34;
- BUREAU Rene, «La violence», *Croire Aujourd'hui*, 163, juin 1985, pp. 28, 32, 37, 40, 63, 65. T. Ph., «La subversión de Job», *Rencontres*, 7 juillet 1985, p. 12.
- Compte rendu de La route antigüe des hommes pervers, *¿Expansión*, juillet 1985.
- BUTLER Terrel M., "Girard et la modernité: Le bouc émissaire dans l'esthétique de Mondrian", pp. 513-526;
- CACOUAULT, L'École libératrice, 7 mai 1965.
- CALINESCU A., «The Romanians and La Nouvelle Critique», *CEuvres & Critiques*, 13/1, 1988, pp. 19-24.
- CALLENS Johan, "From Miracle Body to Christ Figure. A Reading of Jack Richardson's Talmus' in the Light of Eliade and Girard", dans Pierre Lee Michel, Eric Gibbs, James Norris et Andrew Bell., *Belgian Essays on Language and Literature* Liège, Université de Liège, 1992, pp. 7-26.
- CASANOVA Nicole, compte rendu de Dostoïevski, du double à l'unité, *La Table Ronde*, 190, novembre 1963, pp. 142-144.
- CASSOUYAGER H., «Moments of Exaltation in the Works of Flaubert (Flaubert, Gustave - Forgetfulness or Megalomanía)», *Revue de Littérature Comparée (RLC)*, 63/3, 1989, pp. 377-386.
- CAWS Mary-Ann, «Structure and Style in Recent Critical Discourse», *L'Esprit Créateur*, XE, 4, hiver 1972, p. 322.
- CAZELLES Erigirte, «The Metamorphoses of the Filioque. Introduction (the Filioque Controversy and the Figure of the Double in Literatee)», *Stanford French Review*, 8/1, 1984, pp. 5-12.
- CAZELLES Brigitte, "Le cercle maudit", pp. 259-280;
- CAZES Bernard, "Fragüe Désacralisation", pp. 113-119;
- CAZES Bernard, «Ordre et désordre á Stanford», *Le Fígaro*, 19/20 décembre 1981 (article écrit á l'occasion de l'International Symposium on "Disorder and Order").
- CAZES Bernard, «Quand Rene Girard inspire les économistes», *La Quinzaine Littéraire*, 1-15 janvier 1980, p. 27.
- CAZES Bernard, «Violence et désir, même combat», *Futuribles*, 19, janvier 1979, pp. 83-93.

- CEREBE (Centre de recherche sur le bien-être, 140, rue du Chevaleret, 75013), 1978.
- RÍES Julien, "Le sacre et l'histoire des religions", dans J. Ries (Dir.), *L'expression du sacre dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1978, pp. 53-102.
- CERF Eve, "Mythe et devenir social", pp. 485-498;
- CERUTI Serge, «L'Évangile et la violence: étude de la pensée de Rene Girard», Documents, 20 (Groupe Secondaire, Paroisse Universitaire), 1980-1981.
- CHABOT M, compte rendu de *Quand les choses commenceront*, Horizons Philosophiques, vol. 2, 6, printemps 1996.
- CHALAS Y., «Ignorance in Daily Life. The Desire Not to Know», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 89, juillet 1990, pp. 313- 338.
- CHALIER C., dans le compte rendu de *L'Enfer des chases de Paul Dumouchel*, Jean-Pierre Dupuy, *Eludes Philosophiques*, n° 4, 1981, pp. 477-478.
- CHAMBERS R., «Violence of the Narrativo in Boccaccio, Morí mee and Cortázar», *Canadian Review of Comparative Literature-Revue Canadienne de Littérature Comparée*, 13/2, 1986, pp. 159-186.
- CHAMBERS R., «Nerval 'Leo Burckart' the Duplicity of Powei and the Power of Duplicity (Nerval, Gerard de)», *Esprit Créateur*, 27/2, 1987, pp. 56-73.
- CHARCOSSET J.-P., «Aveuglement et révélation: questions á Rene Girard», *Exister*, *Cahiers du Centre Kierkegaard (Lyon)*, 15, été 1979, pp. 42-57.
- CHARCOSSET Jean-Pierre, «Des choses cachees aux intelligents et aux sages. Girard et le sacrifice», *Foi et vie*, XCV, septembre 1996, pp. 93-10.
- CHAROT Georges, «Le reñís de la violence chez Rene Girard. Rencontre avec la pensée de Simone Weil», *Cahiers Simone Weü*, III, 3, septembre 1980, pp. 179-202.
- CHAUNU Fierre, "La violence, c'est-á-dire la mort", dans Fierre Chaunu, *Le sursis, l'ardéur et la fHO'défdt'ión*, Paris, Robert Laffont, 1978, pp. 86, 15, 136, 170-172, 307-309.
- CHAUVET L.-M., "Quand le théologien se fait anthropologue...", pp. 29-46; "Débat avec Louise-Marie Chauvet et André Mary animé par Jean-Marc Aveline", pp. 75- 85. MARX Alfred, "La place du sacrifice dans l'ancien Israel", dans J. Emerton (Dir.), *Congress volume*, Cambridge 1995, Leiden, Brill, 1997, pp. 203-217.

- CHAUVET L.-M., «La Dimension sacrificielle de l'Eucharistie», *Maison-Dieu*, 123, 1975, pp. 47-48.
- CHEMILLIER-GENDREAU Monique, "L'État contemporain à la lumière de l'oeuvre de Rene Girard" V dans *Mélanges offerts à P.-F. Gonidec*, Paris, Librairie Générale de droit et de jurisprudence, 1985, pp. 129-140.
- CHERLONNEIX J. L., dans le compte rendu de *L'idole monothéiste de Manuel de Diéguez* (Paris, P.U.F, 1981), *Études Philosophiques*, n ° 4, 1985, pp. 554-555.
- CHIRPAZ Franfois, «Sur la violence?», *Le Progrès*, 22 janvier 1979.
- CHOMEL V., «Dauphiné Under the Old-regime, Publications on the Modera History of the Province, 1963-1980», *Cahiers d'Histoire*, 25/3-4, 1980, pp. 329-359.
- CHWAGER Raymund, «Haine sans raison. La perspective de Rene Girard», *Christus*, XXXI, n° 121, janvier 1984, pp. 118- 126.
- CIHOLAS P., «Monothéisme et violence», *Recherches de science religieuse*, 69, 1981, p. 349.
- CLAIR J., «Eros and Cronos or Rite and Myth in Balthus», *Revue del'Art*, n° 63, 1984, pp. 83-92.
- CLAVEL Maurice, «Papa Marx avait du bon...», *Le Nouvel Observateur*, 26 juin 1978.
- CLÉMENT C., «Après Sartre qui?», *Le Matin*, 25 septembre 1982, p.22.
- CLÉMENT C., «Le triangle infernal», *Le Matin*, 9 juin 1982.
- CLÉMENT C., «Rien de neuf sous le soleil», *Le Matin (Le matin des livres)*, septembre 1982, p. 25.
- CLEMENT Catherine, «Vers la fin de la violence?», *Le Matin*, 8 janvier 1979, pp. 13,23.
- CLERVAL A., «Gobineau, Arthur de, the Last of the Romantics», *Nouvelle Revue Francaise*, n° 421, 1988, pp. 75-80.
- COHÉN Martine, dans le compte rendu de Rene Girard et le problème du mal de M. Deguy, J.P. Dupuy, *Archives de sciences sociales des religions*, 56/1, 1983, p. 243f.
- COLETTE, «Dumas 'Henri III et sa cour'», *Europe: Revue Littéraire Mensuelle*, 59/631, 1981, pp. 175-177.
- COMBAZ C., «Rene Girard: un nouveau pari sur l'homme», *Le Monde*, 8 janvier 1979.
- CONTAT Michel, «Au carrefour des sciences humaines. En philosophie, le retour des

- professeurs», *Le Monde*, 17/18 avril 1983, p. 14.
- COSSON Paul-Georges, «La clorure religieuse comme institution de la séparation absolue», *Le Supplément*, 107, novembre 1973, pp. 424-430.
- COSTA DE BEAUREGARD M.-A., *Présence Orthodoxe*, 26, III^{ème} trim. 1974, pp. 51-54.
- COSTANTINI M., «Under the Crosses, the Image», *Degrés-Revue de Synthèse à Orientation Sémiologique*, n° 69-70, 1992, H1- H18.
- CROUZET D., «The Representation of Time in the Era of the Ligue-Parisienne (16th-Century France)», *Revue Historique*, 548, 1983, pp. 297-388.
- CROUZET M., «Androgynus Themes in the French Romantic Literature of the 1830's (Regarding 'Fragoletta' by Latouche, Henri de)», *Romantisme*, 14/45, 1984, pp. 25-41.
- CUBLA Lucien, «Cultural-Diversity and the Uniformity of Mankind», *Critique*, 39/437, 1983, pp. 796-818.
- CZYBA L., *La femme dans les romans de G. Flaubert*, Lyon, 1983, p. 67.
- DANGRHAUX B., «The Current State of Research on the Origin of Grcnobl», *Cahiers d'Histoire*, 31/1, 1986, pp. 3-22.
- D'ARCY Philippe, dans *Bulletin des Lettres de Lyon*, octobre 1978. A. Ph., dans *Le Bulletin des Lettres*, 15 novembre 1978, pp. 348- 350.
- DE KEYSER Eugénie, "Le signe de la croix", dans *Qu 'est-ce queDieu? Philosophie, théologie, hommage à l'abbé DanielCoppieters de Gibson*, Fac. Univ. Saint-Louis, Bruxelles, 1985, pp. 91-102.
- DE ROSNY íric, "Rene Girard et l'ethnologie", pp. 53-66;
- DEBETENCOURT Jean, *Un témoin dans les cieux*, Aix-en Provence, Le Bosquet, 1990, pp. 105-106.
- DECKER Jacques de, «Dialogues d'exilés provisoires», *Le Soir*(Bruxelles), 21 juin 1978.
- DECKER Jacques de, «Qui sera mangé?», *Soir*, (Bruxelles), 24 janvier 1973.
- DECKER Jacques de, compte rendu du Bouc émissaire, *Le Soir*(Bruxelles), 5 juillet 1982.
- DEGUY Michel, «De violence a non-violence», *Critique*, XXXIV, 378, octobre 1978, pp. 911-926.
- DEGUY Michel, «Notes», *La Nouvelle Revue Francaise*, 309, octobre 1978, pp. 105-

113.

DEGUY Michel, compte rendu de Dostoïevski, du double à l'unité, *La Nouvelle Revue Française*, septembre 1963, 122, pp. 507-511.

DEJEAN J. Sappho Leap, «Domesticating the Woman Writer», *Esprit Créateur*, 25/2, 1985, pp. 14-21.

DELACAMPAGNE Christian, «Comment en finir avec la violence», *Le Monde*, 8 septembre 1978, p. 18.

DELACAMPAGNE Christian, «Les révélations de Rene Girard», *Le Monde (Le Monde des livres)*, 9 juin 1978, p. 33.

DELARGE Frédéric, "Statut de l'Évangile dans l'œuvre de Rene Girard", pp. 221-226;

D'ELBÉE P., "Lutte fratricide", pp. 225-233;

DELVAUX Pierre-Paul, «Esquisse pour une lecture de 'Monsieur Quine' à la lumière de Rene Girard», *Revue des Lettres modernes. Histoire des Idées et des Littératures*, 857-864, 1988, pp. 209-228.

DELVAUX Pierre-Paul, «Monsieur Quine, des profondeurs de l'angoisse à l'espérance», *Les Lettres Romanes*, 42/4, 1988, pp. 433-441.

DEMERSON G., «Rabelais and Violence», *Europe-Revue Littéraire Mensuelle*, 70/757, 1992, pp. 67-79.

DENIZET Jean, «Des multiples usages du marxisme. Une explication de la société salariale» (compte rendu du livre de Aglietta M.-Brender A., *Les Métamorphoses de la société salariale*, Paris, Calmann-Lévy, 1984), *Le Figaro*, 10-11 mars 1984.

DENIZET Jean, «Une pensée neuve», *L'Expansion*, septembre 1978, p. 251.

DENNETT Daniel, "Comment nous tissons notre moi", pp. 147-166;

DESCOMBES Vincent, "La Jungle ou le champ clos", pp. 549-557;

DESCOMBES Vincent, «Une solution de la stratégie atomique: la télépathie», *Critique*, 389, octobre 1979, pp. 854-868.

DESPLANQUE Christophe, «Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir? La réponse de Rene Girard», *Revue de réflexion théologique*, 39, 1988, pp. 48-62.

DETENNE Marcel, "Pratiques culinaires et esprit de sacrifice", dans Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant (Dir.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 7-35 (traduction anglaise par Paula Wissing: "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice", dans *Cuisine of Sacrifice among*

- theGreeks, Chicago, 1989, pp. 1-20).
- DIÉGUEZ Manuel de, «Contestation philosophique II: les propos du vieillard Ouy-dire», *La Nouvelle Revue française*, n° 240, décembre 1972, pp. 79-98.
- D'IRIBARNE Philippe, "Rene Girard et l'amour évangélique", pp. 227-234;
- D'IRIBARNE Philippe, «What is the future of the consumer society», *Futuribles*, 32, 1980, pp. 5-18.
- DOIRON N., «The Departing Rituals of Some 16th and 17th Century French Voyagers», *Eludes Françaises*, 22/2, 1986, pp. 5-16.
- DOLLÉ Jean-Paul, compte rendu de *La route antique des hommes pervers*, Lu, juin 1985, pp. 43-44.
- DOMENACH Jean-Marie, «Œdipe à l'usine», *Esprit*, 418, novembre 1972, pp. 856-865.
- DOMENACH J.-M., «"Et la lumière fut..."», *L'Express*, n° 1608, 7 mai 1982, pp. 20-23.
- DOMENACH J.-M., «Le Bouc émissaire. Note bibliographique», *L'Expansion*, juillet-août 1982.
- DOMENACH J.-M., «Rene Girard, le Hegel du christianisme», *L'Expansion*, 17/30 avril 1981, pp. 101-106 [aussi dans J.-M. Domenach, *Enquête sur les idées contemporaines*, Paris, Éditions du Seuil, 1981. Édition revue et augmentée en 1987, pp. 100-109. Traduction polonaise: «Rene Girard-Hegel Chyistianizmu», *Literatura na Swiecie* (numero en partie dédié à Rene Girard), 12, 149 (Warsaw), 1983, pp. 309-317].
- DOMENACH J.-M., «Sur un trône républicain», *L'Expansion*, 10, septembre 1982, pp. 155-156.
- DOMENACH Jean-Marie, "Voyage au bout des sciences de l'homme", pp. 235-242;
- DOMENACH Jean-Marie, "Voyage to the End of the Sciences of Man", pp. 152-159;
- DOMENACH Jean-Marie, «Moralité de la fin», *Esprit*, mai 1973, pp. 1071-1078.
- DOMENACH Jean-Marie, «Rene Girard et le bouc émissaire», *Professions et Entreprises* (numero spécial intitulé "Le Bouc émissaire"), 739, janvier 1986, pp. 5-6.
- DORMOY Nadine-LAZAR Liliane, "Girard", dans Nadine Dormoy, Liliane Lazar, *A chacun sa France. Une certaine idée de l'homme*, Frankfurt/Main, Bern, New York-Paris, Lang, 1990, pp. 103-119 (qui comprend une interview avec R. Girard, avril 1982).

- DORNA Alexandre, «Mort du charisme républicain? », Le Monde, 5 février 2002. K
- DOUTRELOUX A., «Violence et religion d'après Rene Girard», Revue théologique de Louvain, 7, 1976, pp. 182-195.
- DUBET F., «Preserving one's identity», Esprit, n° 3, 1981, pp. 80- 88.
- DUBOIS J., «The Sociology of Literary-Texts», Pensée, n° 215, 1980, pp. 82-94.
- DUCROS Pierre, «L'heure de Jesús», Évangile et Liberté, 10 septembre 1979.
- DUMAS André, «La mort du Christ n'est-elle pas sacrificielle? Discussion d'objection contemporaines», Eludes théologiques et religieuses, 56, n° 4, 1981, pp. 577-591.
- DUMOUCHEL P., «Hobbes & Secularisation. Christianity and the Political Problem of Religion», pp. 39-56.
- DUMOUCHEL Paul (Dir.), "La violence et l'indifférence", pp. 207-225.
- DUMOUCHEL Paul, "A Morphogenetic Hypothesis on the Closure of Post-Structuralism", pp. 77-90.
- DUMOUCHEL Paul, "A Morphogenetic Hypothesis on the Closure of Post-Structuralism", pp. 77-90;
- DUMOUCHEL Paul, "Hobbes. La Course a la Souveraineté", pp. 153-176;
- DUMOUCHEL Paul, "Introduction", pp. 1-21;
- DUMOUCHEL Paul, "Ouverture", pp. 11-18;
- DUMOUCHEL Paul, «Ljime», pp. 77-84;
- DUMOUCHEL Paul, «Violence et non-violence», Esprit, n° 12, décembre 1981, pp. 153-166.
- DUMOUCHEL Paul, compte rendu de Job, the victim of his people, Journal of the American Academy of Religion, 1989.
- DUMOULIÉ C., «Subterranean Space in Literature: Dostoevski, Kafka and Beckett», Nouvelle Revue Française, n° 476, 1992, pp. 72-81.
- DUPUY J.-P., VÁRELA F., "Kreative Zirkelschlüsse. Zum Verstandnis der Ursprünge", dans P. Watzlawick, P. Krieg (sous la direction de), Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus, München, Piper, 1991, pp. 247-275.
- DUPUY Jean-Pierre, «Mimesis and Social Autopoiesis. A Girarding Reading of Hayek», Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, 4/2, 1995, pp. 192- 214.

- DUPUY Jean-Pierre, «Economy as Theory of the Crowd», *Stanford French Review*, 7/2, 1983, pp. 254-263.
- DUPUY Jean-Pierre, «Tangled Hierarchies. Self-Reference in Philosophy, Anthropology and Critical Theory», *Comparative Criticism*, 12, 1990, pp. 105-12
- DUPUY J.-P., "Totalisation et méconnaissance", pp. 110-135;
- DUPUY J.-P., «The Self-Deconstruction of the Liberal Order», pp. 1-16;
- DUPUY Jean-Pierre, "Fragments pour une histoire[^] intellectuelle du libéralisme", dans Brigitte Cazelles-René Girard (Dir.), *Alphonse Juilland, d'une passion à l'autre*, *Stanford French and Italian Studies*, aratoga, Anna Libri, 1987, pp. 205-238.
- DUPUY Jean-Pierre, "John Rawls et la question du sacrifice", pp. 135-152;
- DUPUY Jean-Pierre, "Totalization and Misrecognition", pp. 75-100;
- DUPUY Jean-Pierre, «Congestión of Space and Time. Industrial Transport-System», *Esprit*, n° 19, 1980, pp. 68-80.
- DUPUY Jean-Pierre, «L'autonomie du social», dans "Sciences cognitives et sciences sociales", éd. Centre de recherche épistémologie et autonomie, *Cahiers du C.R.E.A.*, 10, Paris, C.R.E.A., 1986, pp. 229-273.
- DUPUY Jean-Pierre, «Le Christ et le Chaos», *Le Nouvel Observateur*, 18 août 1994, p. 60.
- DUPUY Jean-Pierre, «Self-Reference in Literature», *Poetics*, 18, 1989, pp. 491-515.
- DUPUY Jean-Pierre, «Sulla razionalità del sacrificio», *Iride*, 23 avril 1998.
- DUPUY Jean-Pierre, «The Quasi-Object and Symbolic Exchange from Corneille 'Alidor' to Moliere 'Don Juan'», *Modern Language Notes*, 104/4, 1989, pp. 757-786.
- DUPUY Jean-Pierre, «The simplicity of complexing: regarding method by Edgar Morin», *Esprit*, n° 9, 1981, pp. 126-144.
- DUPUY Jean-Pierre, DUMOUCHEL Paul, *Le signe et l'envie[^] variations sur les figures de Rene Girara; Violence et économie. Essais sur l'ambivalence de la rareté*, Paris.
- DUPUY Jean-Pierre, Introduction aux[^]scjejtces[^]jocia[^].[^]ogique [^]des phénomènes collectifs. Avec une contribution de Luden -^^"[^]ñTEIirplesJTWZ""
- GODBOUT Jacques T., *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992, p. 179.

- DUPUY Jean-Pierre, VÁRELA Francisco J., "Understanding Origins. An Introduction"; pp. 1-25;
- DUPUY Jean-Pierre-VARELA Francisco J., "Understanding Origins. An Introduction", pp. 1-25;
- DUQUESNE Jacques, «Lutter contre la peur», La Croix, 30 octobre 2001.
- DURAND Philippe, «Le monde d'O físico prodigioso selon Girará», Romance Notes, 37/2, 1997, pp. 207-216.
- DUSSAULT Jean-Claude, «La vérité sur le désir et la violence», La Presse (Montréal), 2 septembre 1978, p. 32.
- DUSSAULT Jean-Claude, «Rene Girard, les mythes et la violence originelle», La Presse (Montréal), 22 mars 1980.
- EFAUX G., «Violence et passion dans l'Iphigénie' de Racine in Fierre Comeille 1606-1684», Papers on French Seventeen Century Literature, 11/21, 1984, pp. 685-715 (traduction anglaise: «Violence and Passion in Racine 'Iphigenie'»), French Forum, 9/2, 1984 pp. 162-180).
- ELLEAU A., «Carnivalization and the Québec Novel. Fine Tuning the Use of a Concept of Bakhtin, Mikhail», ÉtudesFraru;aises, 19/3, 1984, pp. 51-64.
- ENTHOVEN Jean-Paul, «Dis-moi qui tu persécute» (compte rendu du Bouc émissaire), Le Nouvel Observateur, 30 avril 1982.
- ERDINAST-VULCAN Daphna, «Narrateur, Voyeur, Voyageur. Anti-Romance in 'Freya of the Seven Isles'», L'Époque Conradienne, 17,1991, pp. 23-33.
- FABRÉGUES Jean de, «L'ethnologie et la foi», France catholique (Ecclésia), 5 mai 1978.
- FAESSLER Marc, «Agressivité, violence et communion», Les Cahiersprotestants, février 1977, pp. 5-18.
- FAESSLER Marc, «Le C.P.E. lieu de joie théologique», Buttetin du Centre Protestant d'Études, 41/7-8, décembre 1989, p. 39.
- FAESSLER Marc, compte rendu de Des chases cachees depuis la fondation du monde, Eludes théologiques et religieuses, 53, avril 1978, pp. 565-574. L. S., dans Construire, 18 avril 1978.
- FEENBERG A., "Le désordre économique et érotique", pp. 201-210;
- FEENBERG Andrew, "Fetishism and Form. Erotic and Economic Disorder in Literature", pp. 134-151;

- FELLAY Jean-Blaise, «Rene Girard: jusqu'à Jésus toute victime aurait pu être bourreau», *Choisir*, 232, avril 1979, pp. 24-28.
- FINET Albert, «Des choses cachées», *Reforme*, 1 avril 1979, p. 8.
- FLAMAND Alain, «Autour de Rene Girard» (compte rendu de *Violence et vérité*, autour de Rene Girard, sous la direction de P. Dumouchel), *Le Royaliste*, 428, 29 mai-11 juin 1985, p. 8.
- FLAMAND Alain, «Les urgences», *Royaliste*, 350, 1982, p. 9. MANENT P., «La Iéon des Ténébres de Girard», *Commentaire*, 5/19, 1982, pp. 457-463.
- FLORENNE Yves, «OEdipe ou la difficulté d'en Finir», *Le Monde*, 21-22 janvier 1973, p. 15.
- FORNARI "Les marionnettes de Platon. L'anthropologie de l'éducation dans la philosophie grecque et la société contemporaine", pp. 157-188;
- FOURNIER F., «Le dernier livre de Rene Girard», *Culture et foi*, février 1979, p. 31.
- FOURNIER F., «Une réinterprétation de la religion et du judéo-christianisme», *Culture et Foi*, janvier-février 1979.
- FOURNY Jean-François, dans le compte rendu du livre de J.-M. Heimonet, *De la révolte à l'exercice. Essai sur l'hédonisme contemporain*, *South Atlantic Review*, 1990.
- FRANCK Jacques, «Le bouc émissaire devenu Agneau de Dieu», *La Libre Belgique*, 25 août 1982, p. 16.
- FRÉMONT C., «De la croyance et du savoir» (compte rendu du *Bouc émissaire*), *Pandore*, 23, printemps 1983, pp. 13-18.
- FRÉMONT Christiane, "L'icône homo: Sur le nom de Jean Valjean", pp. 111-135;
- FRÉMONT Christiane, "De la croyance et du savoir", pp. 197-201 (déjà dans «*Pandore*», 23, printemps 1983, pp. 13-18);
- FROSSARD André, «De question en question», *Le Figaro*, 10 janvier 1979.
- FUCHS Eric, dans *Le Journal de Genève*, 30 septembre 1978.
- FUCHS F., «Étude critique: Rene Girard et 'Le bouc émissaire'», *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), 115/3, 1983, pp. 285-292.
- FUMAROLI Marc, «Le génie du christianisme. Essai», *Le Figaro Littéraire*, 2 décembre 1999.
- FUMAROLI Marc-GENETTE Gérard, «Comment parler de la littérature?», *Le Débat*, 84, mars 1984.

- GABRIEL Jean-Pierre, «Le crépuscule des idéologies (6). Une pensée chrétienne qui se cherche», *Causa*, 11, décembre 1986, pp. 10-13.
- GACHÓN Lucien, *La France*, automne 1979, pp. 79-83.
- GALLO Max, «Le retour de Jesús», *L'Express Magazine*, 12-18 juin 1978, p. 88. «Le philosophe Rene Girard à 'Apostrophes'», *Quotidien de Paris*, 16 juin 1978.
- GANNE P., "La violence originelle. Note sur Rene Girard et sa méthode", pp. 17-35;
- GANS Eric, «Rene and the Romantic Model of Self- Centralization», *Studies in Romanticism*, 33, 3, 1983, pp. 421- 435.
- GANS ERIC, «Introductory Remarks», *Anthropoetics. The Electronic Journal of Generative Anthropology* (numero spécial dédié a Rene Girard), II, n° 1, printemps-été 1996. <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0201.intro.htm>
- GANS Éric, "Désir, représentation, culture", pp. 395-404;
- GANS Eric, "Sacred Text in Secular Culture", pp. 51-64;
- GANS Eric, «Aesthetics and Cultural Criticism», *Boundary 2*, 25/1, 1998, pp. 67-85.
- GANS Eric, «Christian Morality and the Pauline Revelation», *Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism*, 33/34 (numero spécial intitulé: "Rene Girard and Biblical Criticism", sous la direction de A. J. McKenna), décembre 1985, pp. 97- 108.
- GANS Eric, «Christian Morality and the Pauline Revelation», *Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism*, 33/34, décembre 1985, pp. 97-108.
- GANS Eric, «Differences», *Modern Language Notes*, 96/4, 1981, pp. 792-808.
- GANS Eric, «Form Against Content. Rene Girard's Theoiy of Tragedy», pp. 53-65.
- GANS Eric, «Mimetic paradox and the event of human origin», *Anthropoetics. The Electronic Journal of Generative Anthropology*, I, 2, décembre 1995. <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0102/mimesis.htm>
- DUMOUCHEL Paul, «Rationality and the Self-Organization of Preferences», *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historiche Anthropologie*, 4/2, 1995, pp. 177-191.
- GANS Eric, «Scandal to the Jews, Folly to the Pagans» (compte rendu de *Des choses cachees depuis la fondation du monde*), *Diacritics*, 9, septembre 1979, pp. 43-53.
- GANS Eric, «The Last Word in Lyric. Mallarmé's Silent Siren», *New Literary History*, 30/4, 1999, pp. 785-814.

- GANS Eric, «The Sacred and the Social. Defining Durkheim's Anthropological Legacy», *Anthropoetics. The Electronic Journal of Generative Anthropology*, VI, 1, printemps-été 2000. <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0601/Ap0601.htm> «Michel Serres et Rene Girard ont animé le Colloque Sens de la peine et Droits de l'homme», *Magazine de la Ville d'Agen*, 49, décembre 2000.
- GANS Eric, «The Unique Source of Religion and Morality», pp. 51-65.
- GANS Eric, «The Woman in X: Mallarmé as an Anthropologist ('SowietenX')», *Romanic Review*, 72/3, 1981, pp. 285-303.
- GANS Eric, *Signs of Paradox. Irony, Resentment, and Other mimetic Structures*, Stanford, Stanford University Press, 1997. IMBERT Patrick, "Media, Death and Democracy", dans P. Imbert, *Semiotics of the Media*, Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 1997, pp. 779-790.
- GARDEIL Fierre, «'Quand ees choses commenceront..'. Un nouveau livre de Rene Girard», *Nouvelle revue théologique*, 117/3, mai-juin 1995, pp. 426-432. Les deux textes suivants sont publiés dans la revue *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2, printemps 1995:
- GARDEIL P., «Études girardiennes. Jeux de baile», *Les Saisons de Saint-Jean*, 2, été 1983, pp. 7-26.
- GARDEIL P., «Le christianisme est-il une religion du sacrifice?», *Nouvelle Revue théologique*, 100, novembre-décembre 1978, pp. 341-358.
- GARDEIL Pierre, «Écriture, Tradition, Corps Livré, *Nouvelle Revue théologique*», 114/2, 1992, pp. 251-260.
- GARDEIL Pierre, «La Cene et la Croix. (Après Girard. Réflexions sur la mort rédemptrice)», *Nouvelle Revue théologique*, 101/5, septembre-octobre 1979, pp. 676-698.
- GARDEIL Pierre, *Quinze regards sur le corps livré*, Genève, Éditions Ad Solem, 1997.
- GAUTHIER Jean-Marc, «Quand le texte fondateur devient fondement meurtrier. Pour une herméneutique vivifiante», *Théologiques*, 1/2, 1993, pp. 79-100. Les textes suivants sont publiés dans *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture* (numero spécial intitulé: "A Tribute to Rene Girard. On the occasion of his 70* birthday"), 1, printemps 1994:
- GAUTHIER Jean-Marc, «Quand un pauvre diable est prince de ce monde ou le

- scandale de Satán selon Rene Girard», *Théologiques*, 5/1, 1997, pp. 7-21.
- GEORGE B., *Jours de France*, 10-16 janvier 1979, p. 55. BLAIR Jean, «'Des choses cachees depuis la fondation du monde', une oeuvre originale de Rene Girard», *La Nouvelle République*, 11 janvier 1979.
- GERBAUD Dominique, «Celui par qui le scandale arrive de Rene Girard», *La Croix*, 24 novembre 2001, p. 24.
- GERMAIN Marie-France, «Les Mécanismes intérieurs de la violence», *Le Nouvel Espoir*, 19, 16-31 octobre 1978, pp. 6-8.
- GIRARD R., "Avant-propos", pp. 7-14;
- GIRARD Rene, "Origins. A View from the Literature", pp. 27-42;
- GLAUDES Fierre, «De la lecture còrame double-bind. Le retournement du thème sacrificiel dans 'La Femme pauvre' de León Bloy», *Littératures*, 17, automne 1987, pp. 123-139.
- GODEFROID Philippe, *Le jeu de l'écorché. Dramaturgie wagnérienne*, Paris, Papiers, 1986, pp. 95, 111-114, 123-147.
- GOODHART S., "De la violence sacrificielle à la responsabilité: l'éducation de Moïse en Exode 2-4", pp. 296-316;
- GOODHART Sandor, "I am Joseph 1. Rene Girard and the Prophetic Law", pp. 85-111;
- GOODHART Sandor, "«Je suis Joseph»: Rene Girard et la Loi prophétique", pp. 69-83;
- GOODHART Sandor, "I'm Joseph. Rene Girard and the Prophetic Law", pp. 53-74;
- GRANGER Emile, «De la violence à la règle du Royaume», *Échanges-notre combat*, 151, 1981, pp. 12-17.
- GRANSTEDT Ingmar, "L'Epilogue violent de la mimesis techno-économique", pp. 275-280;
- GREISCH J., "Une anthropologie fondamentale du rite: Rene Girard", dans F. Bousquet, J.-F. Catalán (et autres), *Le Rite*, Institut catholique de Paris, Faculté de Philosophie, Philos. 6, Beauchesne, Paris, 1981, pp. 89-119. | "Le sacrifice, neutralisation violente de la violence: R. Girard", dans Robert LeGall, *Associés à l'œuvre de Dieu*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1981, pp. 149-155.
- GRISON Dominique, «Penser l'impensable», *Magazine littéraire*, juin 1979.
- GRITTI Jules, «Des choses cachees depuis l'origine du monde», *France catholique* (Ecclésia), 1er septembre 1978, p. 13.
- GRIVOIS Henri, «Adolescence, Indifferentiation, and the Onset of Psychosis», pp. 104-

122.

GRIVOIS Henri-DUPUY Jean-Pierre (sous la direction de), *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux. De la psychose à la panique*, Paris, Éd. La Découverte, 1995, qui comprend les textes suivants: GRIVOIS Henri, "De l'individuel à l'universel. La centralité psychotique", pp. 23-65;

GRODENT Michel, «Rene Girard. Vive les droits de rhomme!» et «Le 'girardisme' à Cerisy», *Le Soir*, 5 février 1985, p. 34.

GRODENT Michel, compte rendu de Shakespeare. *Les feux de l'envié*, *Le Soir* (Bruxelles), 17 octobre 1990.

GRUSON P.-JOUVENT R., «Reality and Metaphor of Madness in the Romantic Era, the Example of Schumann, Robert», *Revue des Sciences Humaines*, n° 208, 1987, pp. 47-81.

GUILLEBAUD J.-C., «Les mystères de Stanford», *Le Nouvel Observateur*, 30 janvier 1982 (article écrit à l'occasion de / 'International Symposium on "Disorder and Order").

GUILLEBAUD Jean-Claude, «Après les louanges intempestives les petites hystéries», *Le Quotidien de Paris*, 853, 25 août 1982.

GUILLEBAUD Jean-Claude, «Le nouveau livre de Rene Girard. La pensée Shakespeare» (compte rendu de Shakespeare. *Les feux de l'envié*), *Le Nouvel Observateur*, 18-24 octobre 1990, pp. 169-171.

GUILLEBAUD Jean-Claude, «L'Évangile subversif», *Le Nouvel Observateur*, n° 1985, 21 novembre 2002.

GUILLET Jacques, «Rene Girard et le sacrifice», *Eludes*, 351, 1, juillet 1979, pp. 91-102.

GUISSARD L., «Rene Girard. Du neuf dans la pensée», *Panorama d'aujourd'hui*, 1980, pp. 62-63.

HAARSCHER G., "Politique et irrationalisme. A propos de Rene Girard", dans G. Hottois (Dir.), *Aspéris de l'irrationalisme^ contemporain*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, pp. 37-46.

HAYNAL-GUTTIÉRES L., compte rendu du *Bouc émissaire*, *Psychothérapies*, 1, 1982, pp. 57-58. Compte rendu du *Bouc émissaire*, *Parapsychologie*, 1982.

HEBDING Rémy, «Le système- Girard», *Itineris*, 9, 1983.

HEIMONET Jean-Michel, "Le système Girard", dans Jean-Michel Heimonet, *De la*

- révolte a l'exercice. Essai sur l'hédonisme contemporain, Paris, Éd. du Félin, 1991, pp. 23-49.
- HÉNAFF Marcel, Le prix de la venté, le don, l'argent, la philosophie, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 249, 263, 291.
- HERR E., «From Dissuasion to Disarmament Through Politics», Revue théologique de Louvain, 15/4, 1984, pp. 411-438.
- HERSCHBERGPIERROT A., «The Problem of the Cliché in Flaubert», Poétique, n 43, 1980, pp. 334-345.
- HEUSCH Lúe de, «L'Évangile selon saint Girard» (compte rendu du Bouc émissaire), Le Monde (Le monde des livres), 25 juin 1982, p. 19 [traduction polonaise: «Ewangelia wedlung sw Girarla. Kontrowersje i dyskusje wokól myśli Girarda», pp. 319-324, Literatura na Swiecie (numero dédié en partie á Rene Girard), 12/149, (Warsaw), 1983].
- HIGGINS L. A., «Durasian (Pre)Occupations (Cinematic Qualities and Influences in the Literature of Duras, Marguerite)», Esprit Créateur, 30/2, 1990, pp. 47-57.
- HOUDBINE Jean-Louis, Documents sur..., 2-3 octobre 1978, pp. 107-109.
- HOURY Yasmine, L 'Actualité des Religions, février 2002. VALADIER Paul, «Rene Girard revisité», Eludes, n° 396, 6 juin 2002.
- HUTIN Franfois-Régis, «Paques», Ouest-France, 14-16 avril 1979. L. S., Construire, 18 avril 1979. A. S., «Rene Girard et la violence cachee», Libre Belgique, 19 avril 1979.
- HUTIN Fran^ois Régis, «Si nous attendons, nous n'aurons plus le temps» (compte rendu du Bouc émissaire), Ouesí France, 2-4 avril 1983, pp. 1-2.
- HUVET Rene, «Autour de Rene Girard: mémoire et sacrifice», Eludes théologiques et religieuses, 55/3, 1980, pp. 385-397.
- ÍEAUCHAMP Paul, Le récit, la lettre et le corps, Paris, Éditions du Cerf, 1982, pp. 156, 158, 252.
- IMBERT Patrick, "Critique littéraire, lecture canonique, prise en charge de la différence et exclusion", dans Croire á l'écriture (sous la dir. de Y. Lepage et R. Major), Orléans (Ontario), Éd. David, 2000, pp. 179-194.
- IMBERT Patrick, "Mensonge et vérité ne sont pas antithétiques", dans M. Gauthier (Dir.), Les Voies de la psychanalyse, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 169-188.

- IMBERT Patrick, «Langages publics et langages spécialisés», Carrefour, vol. 19-1, 1997, pp. 31-50.
- IROBILLARD M., «Pour un Malherbe - Or a Fragmented Autobiography (by Francis Ponge)», *Eludes Françaises*, 17/1-2, 1981, pp. 129-142.
- ISEL Fierre, «Du sacrifice: l'avènement de la personne face à la peur de la vie et à la fascination de la mort», *Foi et vie*, 83, juillet 1984, pp. 1-45.
- JACCARD Roland, «Job victime et antihéros» (compte rendu de *La route antérieure des hommes pervers*), 24 heures (Suisse), 28 mai 1985, p. 51. Resume de la «thèse» de V. L. Trembley, «Structures mythiques ou romanesque traditionnel dans la littérature québécoise. Application psycho-sociale et littéraire des théories de Rene Girard, de Gilbert Durand et de Mikhael Bakhtine», *Dalhousie French Studies*, VIII, printemps-été 1985, pp. 131-133.
- JACQUOIS Guy, «De la justice des dieux à la justice des hommes», *Studia Paulo Naster Oblata*, 2, 1982, pp. 93-105.
- JANNOUD Claude, «Rene Gkard a-t-il du génie ou des idées fixes?» (compte rendu du *Bouc émissaire*), *Nouvelles Littéraires*, n° 2838, mai-juin 1982, p. 38.
- JAUFFRET Eric, "Court Essai sur le sacrifice. Hypothèses de Rene Girard", dans E. Jauffret, *Sacrifice au Mexique*, Paris, Cerf, 1986, pp. 231-280.
- JEFFERSON A., «De l'Amour and the Polyphonic Novel (Stendhal)», *Poétique*, n° 54, 1983, pp. 149-162.
- JOAV Jean-Louis, dans *Pour la science*, octobre 1978, pp. 119-120.
- JOSEPH J. R., «Tempted by Space, Sound Poetry and Dada», *Canadian Review of Comparative Literature-Revue Canadienne de Littérature Comparée*, 13/2, 1986, pp. 202-214.
- JOUSSET P., «Reading for Pleasure. Ponge, Francis La 'Mounine'», *Nouvelle Revue Française*, n° 469, 1992, pp. 68-79.
- KAMENISH P. K., «Carrier French and English. Yoked by Violence Together», *Studies in Canadian Literature-Etudes en Littérature Canadienne*, 17/2, 1992, pp. 92-108.
- KAUFFMANN J., «Music and Novelistic Content in 'Modéalo Cantabile' of Duras, Marguerite», *Études Littéraires*, 15/1, 1982, pp. 97-112.
- KEARNEY Richard, "Le mythe chez Girard. Un nouveau bouc émissaire?", pp. 35-49;
- KNEE P., «Sartre and Literary Praxis», *Laval théologique et philosophique*, 39/1, 1983,

pp. 69-92.

KOFMAN Sarah, «The Narcissistic Woman: Freud and Girard», *Diacritics*, 10, 3, automne 1980, pp. 36-45.

KOLBERT Jacques, «L'année littéraire», *French Review*, octobre 1973, p. 7.

KOPPISCH Michael S., "'Bonne soupe' or 'Beau Langage'. Difference and Sameness in 'Les Femmes savantes'", pp. 281 - 297;

KRISTEVA J.-JARDINE A.-BLAKE H., «Womens Time», *Signs*, 7/1, 1981, pp. 13-35.

LIVINGSTON P., "La démystification et l'histoire chez Girard et Durkheim", pp. 191-200;

LIVINGSTON Paisley, "Demystification and History in Girard and Durkheim", pp. 113-133;

LA BARRE W., compte rendu de *La Violence et le sacré*, *Journal of Psychological Anthropology*, novembre 1978, pp. 517-520.

LACOUÉ- LABARTHE P., «Mimesis and Truth», pp. 10-23;

LACOUÉ LABARTHE P. FYNISK C.. *Mimesis. A Study in the History of Ideas*. London, 1989 (Stanford, Stanford University Press, 1998).

BUCHER Gérard, *La vision et l'énigme. Eléments pour une analytique du logos*, Paris, Cerf, 1989.

LACOURSE J., «Réciprocité positive et réciprocité négative de Marcel Mauss à René Girard», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 34/83, juillet-décembre 1987, pp. 291-305.

LADOUCE Laurent, *Le Nouvel Espoir*, 14, 1-15 août 1978, pp. 29- 30.

LAF ARGÜE B., «Postmodern Art and What the Eye Can See», *Revue d'Esthétique*, n° 21, 1992, pp. 59-67.

LAFONT Ghislain, *Dieu, le temps, l'être*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 236-241.

LAMAND Alain, «Le souterrain en pleine lumière?» (compte rendu de *Critique dans un souterrain*), *Le Royaliste*, 395, 4-17 janvier 1984, p. 9.

LAMBERT Jean, «Hypocrisie du sacrifice (Girard R.)», *Foi et vie*, 84, 3, 1985, pp. 17-28.

LAMBERT Jean, «L'échappée belle. Rubriques en marge du discours d'Étienne, Actes 7», *Foi et vie*, 84/6, décembre 1985, pp. 25-32.

LAMPERT Bernard, *Critique de la pensée sacrificielle*, Paris, Seuil, 2000. "Apologue

- dea amibes", dans J.L. Jamard, E. Terray, M. Xanthakou (Dir.), *En substances. Textes pour F. Hérítier*, París, Fayard, 2000, p. 469. Les textes suivants sont publiés dans le volume *Comprendre pour agir: violences, victimes et vengeances*, Saint-Nicolas (Québec); París, Distribution de livres Univers; L'Harmattan, 2000: PALA VER Wolfgang: "De la violence: une approche mimétique", pp. 89-110;
- LANCON Philippe, «Girard, l'accident chrétien», *Libération- Cahiers Livres*, 4 novembre 1999.
- LANTZ Pierre, "Monnaie archaïque, monnaie moderne", pp. 159-181;
- LAPLANCHE Jean, «Le sacrifice: un mystère éventé. Á propos de 'Le Bouc émissaire' de Rene Girard», *Psychanalyse á l'Université*, 1983, T. 8, N°30, pp. 315-319.
- LAPORTE André, «Le Dieu de l'Évangile: ni punisseur, ni répressif», *Tribune de Genève*, 7 août 1978.
- LAPORTE André, «Si Dieu existait, il empêcherait les guerres», *Tribune de Genève*, 8 mars 1977.
- LARMORE Charles, "Une théorie du moi, de son instabilité et de la liberté d'esprit", pp. 127-145.
- LAUDELOUT Marc, dans le compte rendu de Alphonse Juilland, d'une passion á l'autre, Erigirte Cazelles et Rene Girard (Dir.), *Stanford French and Italian Studies* 53, Saratoga, Anma Libri, 1987, Bull. célinien, 69, mai 1988, p. 10.
- LAURET B., «Les thésés de Rene Girard: l'imitation violente et le sacrifice», *Lumière et vie*, 29, 1980, n° 146, pp. 43-53.
- LAURET B., «L'inflation morbide du sacrifice», *Témoignage chrétien*, 12 mars 1979, pp. 15-16. *Compte rendu, Elle*, 26 mars 1979, p. 101.
- LAVIALLE Christian, «La déclaration des droits de rhomme et du citoyen, á la lumière de Rene Girard», *Les Petites Affiches*, 44/13, 13 avril 1987, pp. 7-11.
- LAVIALLE Christian, compte rendu du Bouc émissaire, *Revue de l'Institut d'études politiques de Toulouse*, 1983, pp. 63-64.
- LEBART C., «Imputation, a Tool for Analyzing Revolutionary Altitudes», *Revue Historique*, n° 572, 1989, pp. 351-365.
- LECLERC Gérard, «Vérité de Noel», *France Catholique*, n° 2815, 21 décembre 2001.
- LÉGER Marie-France, «Comprendre la religion á travers la violence» (compte

- rendu de Je vois Satán tomber comme l'éclair), La Presse (Montréal), 4 décembre 1999.
- LÉGER Marie-France, «La concurrence, la face cachée de la violence», La Presse (Montréal), 4 décembre 1999.
- LEPAPE Pierre, «Vers la fin de la violence?», Télérama, 3 janvier 1979.
- LÉPINE J.-J., «Figures de Pautonomie chez Montesquieu», *Constructions*, 1989, pp. 8-25.
- LÉPINE Jacques-Jude, «Le Nouveau souterrain», *Construction*, 1986, pp. 53-54.
- LÉPINE Jacques-Jude, «Cette vérité enfouie sur les formes», *Stanford French Review*, 10, automne-hiver 1988, pp. 345-365.
- LÉPINE Jacques-Jude, «La barbarie à visage divin. Mythe et rituel dans 'Athalie'», *French Review*, 64/1, 1990, pp. 19-31.
- LÉPINE Jacques-Jude, «La foule tragique dans Bérénice», *Les Saisons de St-Jean*, automne 1987, pp. 35-49.
- LÉPINE Jacques-Jude, «La mimesis borgésienne», *Les Saisons de St-Jean*, printemps 1987, pp. 49-59.
- LÉPINE Jacques-Jude, «Le serment vindicatoire chez Racine», *Le Serment*, 1, 1991, pp. 103-116.
- LÉPINE Jacques-Jude, «'Phaedra's' Labyrinth as the Paradigm of Passion. Racine's Aesthetic Formulation of Mimetic Desire», pp. 47-62.
- LION Antoine, dans le compte rendu de Enjeu de la violence de François Chirpaz, *Archives des sciences sociales des religions*, 54/1, 1982, p. 196.
- LIVET Fierre, "Un modèle de l'imprédictible", pp. 558-568; BOYER Alain, "Sacrifice et réfutation", pp. 569-589.
- LIVINGSTON Paisley, "Girard and Literary Knowledge", pp. 221-235;
- LIVINGSTON Paisley, "Girard and the Origin of Culture", pp. 91-110;
- LOBET Marcel, compte rendu de La route antérieure des hommes pervers, *Revue Générale*, mai 1985, pp. 95-96.
- LOCHET L., «Rene Girard: une gnose?», *Cahiers universitaires catholiques*, mai-juin 1979, pp. 46-47.
- LONGCHAMP A., compte rendu du Bouc émissaire, *Choisir*, juillet-août 1982, p. 43.
- LOUIS Jean-Paul, compte rendu de Je vois Satán tomber comme l'éclair, *Esprit*, 262, mars-avril 2000, pp. 294-297.

- LYONS J. D., «The Dead Center. Desire and Mediation in Lafayette 'Zayde'», *Esprit Créateur*, 23/2, 1983, pp. 58-69.
- MACAIRE Rene, «L'affrontement non violent et (ou?) l'avenir humain», *Le Supplément*, 143, novembre 1982, pp. 503-552.
- MACCIOCCHI M. Antonietta, «Vers la fin de l'idéologie comme mythologie», *Le Quotidien de Paris*, 26 juin 1978, pp. 14-15.
- MAIGNIAL Charles, «Intelligibilité et changement», *Raison présente*, 28, octobre-décembre 1973, pp. 59-67.
- MAKARIUS L., «L'homme et la société», *Revue internationale de recherches et synthèses sociologiques*, octobre-décembre 1972, pp. 257-258.
- MALACHY T., «Anouilh 'Pauvre Bitos'. Theatrical Explosión of íMyth», *Revue d'Histoire et du Théâtre*, 41/2, 1989, pp. 196 -201.
- MALACHY T., «Musset ' Lorenzaccio', from Political Murder to Ritual Sacrifice», *Revue d'Histoire du Théâtre*, 40/3, 1988, pp. 273-280.
- MALAREWICZ Jacques-Antoine, «Rene Girard ou le désir revisité», *Psychiatries*, 40, 1980, pp. 69-75.
- MANENT Pierre, «Rene Girard, la violence et le sacre», *Contrepoint*, 14, mai 1974, pp. 157-170.
- MANIGNE Jean-Pierre, compte rendu de *Des dioses cachees depuis lafondation du monde*, *Idees*, 15 juillet 1978, pp. 47-49.
- MARCABRU Pierre, «Des metteurs en scène piégés par les modes» (compte rendu de *Shakespeare. Lesfeux de l'envié*), *Le Fígaro*, 22 novembre 1990, p. 31.
- MARCHAND Jacques, dans le compte rendu de *Structures romanesques de Charles Castella*, *Raison Présente*, 29, 1974, pp. 172-174.
- MARGOLIN Jean-Claude, ECOLE Jean, «Analyses et comptes Tendus», *LesÉtudesPhilosophiques*, 28, 1973, pp. 371-426.
- MARGUERAT D., «The Summons of the Law, from the Calling of Matthew to that of Paul-the-Apostle», *Études Théologiques et religieuses*, 57/3, 1982, pp. 361-373.
- MARIENSTRAS Richard, «Rene Girard lit Shakespeare» (compte rendu de *Shakespeare. Les feux de l'envié*), *Le Monde (Le Monde des Livres)*, 23 novembre 1990, p. 31.
- MARINOV Vladimir, *Figures du crime chez Dostoievski*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 364-

365.

MARTÍNEZ Marie-Louise, «Sous les masques les visages; handicap et personne», "Sujet et personne", n° 4, Nouvelle Revue de l'AIS, décembre 1998, pp. 85-97.

MARTÍNEZ Marie-Louise, «La vie et la personne comme concepts et valeurs pour la fondation d'une bioéthique et d'une anthropologie. Quelques rudiments pour la réflexion et pour la pratique, à la lumière des défis du handicap et du souci de l'intégration des personnes handicapées», ISPEF, Lyon 2, Reliance, Bulletin du CRHES, 2000. DUPUY Jean-Pierre, «Le détournement et le sacrifice. Ivan Illich et René Girard», Esprit, mai 2001, pp. 26-46.

MARTÍNEZ Marie-Louise, «La réflexion sur les violences à l'école ouvre la voie d'une anthropologie relationnelle philosophique en éducation», Penser l'éducation, n° 5, octobre 1998.

MARTÍNEZ M.-L., "Anthropologie biblique: déconstruire la violence, construire la paix", pp. 317-344;

MARTÍNEZ M.-L., «For a Non-Violent Accord: Educating the Person», pp. 55-76;

MARTÍNEZ Marie-Louise, «Car le texte donne forme à la personne», dans "Sujet et personne" (coordonné par M.-L. Martínez), Nouvelle Revue de l'AIS, n° 5, mars 1999, pp. 69-81. Les textes suivants sont publiés dans la revue *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 6, printemps-été 1999:

MARTÍNEZ Marie-Louise, "La violence et le sacré à l'école; urgence d'une anthropologie relationnelle éducative", dans Thomas Férenczi (Dir.), *Faut-il s'accommoder de la violence?* (actes du colloque du journal *Le Monde* 1999), éd. Complexe, 2001, pp. 182-212.

MARTÍNEZ Marie-Louise, "Le sujet de l'éducation comme personne. L'enjeu de l'intégration du tiers", dans *Actes du Colloque d'Angers A.F.I.R.S.E.*, tome 2 (Le sujet en éducation), Angers, éd. Institut Supérieur de Pédagogie d'Angers (PISPA), Université Catholique, 1995, pp. 41-55.

MARTÍNEZ Marie-Louise, "Le Texte théâtral: à la croisée de deux dialogismes l'émergence de la personne", dans G. Maurand (sous la direction de), *Le dialogue*, 11ème Colloque d'Albi, Toulouse, Le Mirail, 1991, pp. 257-281.,

MARTÍNEZ Marie-Louise, "Pour une anthropologie relationnelle en littérature, au

- service de Pédication", dans Philippe Bertier, Dany-Robert Dufour (Dir.), Philosophie du langage esthétique et éducation, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 51-71.
- MARTÍNEZ Marie-Louise, "Victime et oeuvre de justice; éclairages de l'anthropologie relationnelle" (actes des journées nationales de l'École Nationale de la Magistrature), dans Victimes, du traumatisme à la restauration, sous la direction Denis Salas et Robert Cario, éd. L'Harmattan, coll. Sciences criminelles, Tome 2, 2002, pp. 305-345.
- MARTÍNEZ Marie-Louise, «Choisir la fabrication de l'intégration: éclairage de l'anthropologie relationnelle éducative», Nouvelle Revue de l'AIS, n°8, 1999.
- MARTÍNEZ Marie-Louise, «De la catégorie du mystère et de ses dérives textuelles et culturelles», ECHOS, CIEP, n° 83, Superstitions et Croyances, mai 1997, pp. 4-14. GANS Eric, «Originary Narrative», Anthropoetics The Electronic Journal of Generative Anthropology, 111/2, (automne/hiver) 1997-1998. <http://www.anthropoetics.ucla.edu/>
- MARTÍNEZ Marie-Louise, «Du savoir capturé au savoir partagé», dans "La question des savoirs", Nouvelle Revue de l'AIS, n° 1- 2, juin 1998, pp. 37-47.
- MARTÍNEZ Marie-Louise, «L'AGEFIPH: la dette et le don réciproque: insertion des personnes handicapées dans l'entreprise», Nouvelle Revue de l'AIS, n° 12, 2000.
- MARTÍNEZ Marie-Louise, «Les enjeux des pratiques artistiques dans l'éducation. Enseignement du français et théâtre avec des partenaires comédiens», Les Cahiers du Beaumont, n° 61/62 (Art, Ecole et Langage, actes du Colloque national, 16-19 juin 1992), novembre-décembre 1993, pp. 9-19 et pp. 45-50.
- MARTÍNEZ Marie-Louise, «Les paradoxes du modèle-obstacle à l'école, en banlieue... et ailleurs», Banlieue, ville lien social, mars-juin 1996, pp. 119-129.
- MARTÍNEZ Marie-Louise, «Pour l'appropriation du langage, la construction du savoir et l'émergence de la personne», dans Bulletin de l'Association Nationale des Communautés Éducatives (L'ANCE, actes du colloque de mars 1994), mars 1995, pp. 29-70.
- MARTÍNEZ Marie-Louise, compte rendu de Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Tréguer, Revue Internationale d'Education à Sévres, avril 1995, pp. 1-3.

- MARTINEZ Marie-Louise, L'émergence de la personne, par l'accompagnement et l'éducation, Paris, L'Harmattan, 2001. ATLAN Henri, "Founding Violence and Divine Referent", pp. 192-208;
- MARTÍNEZ Marie-Louise, 'L'intégration du tiers personnel, une valeur au-dessus de tout soupçon pour l'éducation', dans Sylvie Solère-Queval (coordonné par), Les valeurs au risque de Presses Universitaires du Septentrion, 1999, pp. 159-171.
- MARX Alfred, "Familiarité et transcendance. La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament", dans Adrián Schenker (Dir.), Studien zu Opfer und Kult in Alten Testament mit einer Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel, Forschungen zum Alten Testament 3, Tübingen, Mohr, 1992, pp. 1-14.
- MASSON J. C., dans le compte rendu de Sacrifice au Mexique de E. Jauffret, Esprit, n° 12, 1986, p. 119.
- MATHEWS Aidan Cari, "Knowledge of Good and Evil. The Work of Rene Girard", pp. 17-28;
- MATHIEUCASTELLANI G., «Numbers and letter: interpretation of Aubigné, 'Hecatombes à Diane, Sonnet 96'», Revue des Sciences Humaines, 179/3, 1980, pp. 93-108.
- MATIGNON Renaud, «Shakespeare pauvrement girardisé» (compte rendu de Shakespeare. Les feux de l'envie), Le Figaro Magazine, 20 octobre 1990.
- MAURIN Mario, «Tres vueltas al Quijote», El Sol de León, 11 mai 1968.
- MAZZÜ D., "Phénoménologie de Pinimítió", pp. 209-224;
- McKENNA A., "La mimesis dans Pégile-aimn", pp. 189-206;
- McKENNA Andrew J., "Supplement to Apocalypse Girard and Derrida", pp. 45-76;
- McREARY Charles R., «L'Echange et le désir. Une analyse de quatre pièces de Racine», Dissertation abstraite internationale. 47/8, 1987, 3062A.
- MESCHONNIC Henri, «Mensonge scientifique et vague romanesque», La Nouvelle Revue française, 321, octobre 1979, pp. 114-126.
- MESCHONNIC H., «L'Apocalypse», Nouvelle Revue française, 327, avril 1980, pp. 74-82.
- MESCHONNIC Henri, «Il n'y a pas de judéo-chrétien», Nouvelle Revue française, n° 326, mars 1980, pp. 80-89.
- MESCHONNIC Henri, «Religion, maintien de l'ordre. Totalité, unité, vérité du mythe»,

- La Nouvelle Revue française, n° 325, 1er février 1980, pp. 94-107.
- MESLIN Michel, «Une tendance à la généralisation abusive», *Revue historique*, CCLV, 1, 1976, pp. 61-108.
- MEYER M., "Pour une anthropologie rhétorique", dans M. Meyer, *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles, Éd. De l'Université de Bruxelles, 1985, pp. 119-142.
- MICHON J., «Literary Project and Fabulous Reality of Beauchemin, Abel», *Études Françaises*, 19/1, 1983, pp. 17-26.
- MILET Albert, «L'itinéraire de Rene Girard», *La Foi et le Temps*, 11/5, 1981, pp. 420-458.
- MILLER Gérard, «Les dialogues des trois lecteurs», *Ornicar*, juillet 1978, pp. 146-147.
- MONNEYRON F., «The Androgyne in Swinburne 'Lesbia Brandon'», *Cahiers Victoïens & Édouardiens*, n° 29, 1989, pp. 55-65.
- MONTUCLARD Maurice, «Epistemological Limits of Orthodox Systems», *Archives de sciences sociales des religions*, 56/1, 1983, pp. 107-121.
- MORIN Lucien, "Le désir mimétique chez l'enfant: Rene Girard et Jean Piaget", pp. 299-317;
- MOREAU Pierre-François, «Trois livres étalés sur vingt ans», *Psychologie*, 104, septembre 1978, p. 19.
- MORIN L.-BLONDEAU D., «The Crisis of Differences in Bioethics. 1.», *Lava! théologique et philosophique*, 40/2, 1984, pp. 227-240.
- MORIN L., «Du désir mimétique à la violence, aperçu de l'hypothèse de R. Girard», *Considérations*, 6, juin 1983, n° 3, pp. 85-93. «Les rendez-vous Girard», *Le Nouvel Observateur*, 10 juin 1983, p.6.
- MUDIMBE V. Y., «Where Is the Real Thing. Psychoanalysis and African Mythical Narrative», *Cahiers d'Études Africaines*, 27/3-4, 1987, pp. 311-327.
- MÜLLER Jean-Pierre, «La royauté divine chez les Rukuba», *L'Homme*, 15/1, janvier-mars 1975, pp. 5-25.
- MURA Y Philippe, compte rendu de *Des choses cachees depuis la fondation du monde et La resurrection Girará*, *Art Press International*, 21, octobre 1978, pp. 6-8 et pp. 8-9.
- MURAY Philippe, «Herr-Omnes (Historical Views of the Crowd)», *Stanford French Review*, 7/2, 1983 pp. 123-149.

- MURAY Philippe, "L'Affaire Satán", pp. 237-257;
- MURPHY Bernadette Lintz, "Du désordre á l'ordre. Le role de la violence dans 'Horace'", dans Anna-Teresa Tymieniecka (Dir.), *The Existential Coordinates of the Human Condition. Poetic- Epic-Tragic*, 1984, pp. 435-447.
- NIRENBERG David, «Les juifs, la violence et le sacre», *AnnalesHSS*, \, \995, pp. 109-131.
- NELSON Jeanne Andrée, «De la fête au sacrifice dans le théâtre de Pinter», *Revue d'Histoire du Théâtre*, 36/4, 1984, pp. 408-418.
- NEMOIANU Virgil, "Rene Girard and the Dialectics of Imperfection", pp. 1-16;
- NEUSCH M. (Dir.), *Le ^sacngce^datts. Jes Marcel*, "Une conception chrétienne du sacrifice; Le modele de Saint Augustin", pp. 117-138; CHAUVET L.-M., "Le 'sacrifice1 en chrisliamsme. Une notion ambigué"; "Le sacrifice comme échang symbolique", pp. 139-155; 277-304.
- NEUSCH Marcel, «Seule la Bible voit juste et dit vrai» (compte rendu de *Je vois Satán* tomber comme l'éclair), *La Croix*, 19 octobre!999, p. 18. «Rene Girard. La brillante carrière d'un expatrié», *La Croix*, 19 octobre 1999.
- NEUSCH Marcel, dans le compte rendu du livre de Pierre Gardeil *Quinze regards sur le corps livré* (Genève, Ad Solem, 1997), *LaCroix*, 10mars 1998.
- NICOLASLESTRAT P., «From One Form the Another-A Discussion of the Salaried Employee, Social Violence and the Economy», *Temps Modernes*, 44/514, 1989, pp. 177-215. ORLÉAN André, «Mimetic Contagion and Speculative Bubbles», *Theory and Decisión*, 27/1-2, 1989, pp. 63-92.
- OGUEL Anne-Marie, «Du bon usage de Rene Girard», *Reforme*, 7 janvier 1984.
- ONIMUS Jean, «Corisommer sous le regard d'autrui» (dans le compte rendu de *L'enfer des chases de Dupuy-Dumouchel*), *Le Monde*, 28 décembre 1979, p. 13.
- ORLÉAN A., «The Role of Interindividual Influences in the Determination of Stock-Prices», *Revue Économique*, 41/5, 1990, pp.839-868.
- ORLÉAN André, "La Théorie mimétique face aux phénomènes économiques", pp. 121-133;
- ORLÉAN André, "Money and Mimetic Speculation", pp. 101-112;
- ORLÉAN André, "Monnaie et spéculation mimétique", pp. 147-158;
- ORLÉAN André, "The Origin of Money", pp. 113-143; GOUX Jean-Joseph, "Primithüngm oí Money, Modern Money", pp. 145-159.

- ORSINI Christine, "Girard et Platón", pp. 323-329;
- ORTN L., "L'éducation correctionnelle comme pratique du discours judiciaire. Une contradiction", dans L. Morin (Dir.), *L'éducation en prison*, Ottawa, Centre d'édition du Gouvernement du Canada, 1982, pp. 230-266.
- OTT Hervé, «Rene Girard et la non-violence», *Cahiers de la Réconciliation*, 11-24, avril-mai 1980, pp. 1-23.
- OTT Lise, «La société sous les feux de l'envié. Rene Girard á TUniversité Paul Valéry», *Le Midi Libre*, 22 novembre 1990.
- OUGHOURLIAN J.-M., «De l'égalité á la violence», *Le Fígaro*, 24 avril 1982.
- OUGHOURLIAN Jean- Michel, LEFORT Guy, «Psychotic Structure and Girard's Doubles», pp. 72-74.
- OUGHOURLIAN Jean-Michel, "Mimetic Desire as a Key to Psychotic and Neurotic Structure", Paisley Livingston (sous la direction de), *Disorder and Order, Proceedings of the Stanford International Symposium*, Stanford Literature Studies, Saratoga, California, Anma Libri, 1984, pp. 72-79.
- OUGHOURLIAN Jean-Michel, «Desire is Mimetic? A Clinical Approach», pp. 43-49;
- OURNY J.-F., «La psychanalyse et ses doubles. Á propos du sujet freudien de Mikkel Borch-Jacobsen», *Stanford French Review (USA)*, 1984, VIII, n° 1, pp. 123-131.
- OZOUF M., «Le secret de Polichinelle», *Le Nouvel Observateur*, 12 février 1973.
- PACHET Fierre, «Blood as a Representation of the Attractive Forcé between God and Man (the Moral Newtonianism of Maistre, J. de)», *Romantisme*, 11/31, 1981, pp. 9-16.
- PACHET Fierre, «Criminéis sans crime: une lecture girardienne de 'La Femme gauchéré'», *Littérature*, 32, décembre 1978, pp. 86-95.
- PACHET Fierre, «La pensée á contre-courant de Rene Girard», *La Quinzaine littéraire*, 278, 1-15 mai 1978.
- PACHET Fierre, «Pourquoi la violence», *La Quinzaine littéraire*, 16-31 juillet 1972, pp. 3-4. PACHET Fierre, «Violence dans la bibliothèque», *Critique*, XXVIII, 303-304, août-septembre 1972, pp. 716-728.
- PACHET Fierre, «Satán, selon les Évangiles», *Philosophie*, 773, 16-30 novembre 1999.
- PÁCHET Fierre, dans le compte rendu de *De la souillure* de Mary Douglas, *Cahiers du Chemin*, 15 avril 1973, pp. 115-116.
- PACHET P., «Le bouc émissaire», *La Quinzaine Littéraire*, 372, 1982, pp. 23-24.

- PACHET P., «Rene Girard precise ses conceptions», *La Quinzaine littéraire*, 372, 1-15 juin 1982, pp. 23-24.
- PACHET Pierre, "Rene Girard et la diversité des pensées", pp. 385-394;
- PACHET Pierre, «Rene Girard», *La Quinzaine littéraire*, 16, 31 mai 1979.
- PACHET Pierre, compte rendu de *Quand ees chases commenceront...Entretiens avec Michel Tréguer*, *Quinzaine Littéraire*, 648, juin 1994, p. 19.
- PÁCHET Pierre, dans le compte rendu de *La Révolution du langage poétique* de J. Kristeva, *La Quinzaine Littéraire*, 1-15 mai 1974.
- PALAVHK W., "Les sources mythiques de l'œuvre de Cari Schmitl. Une critique théologique", pp. 247-262;
- PANOFF Michel, «Cette sacrée violence», *Les Temps modernes*, XXIX, août-septembre 1974, pp. 2871-2876.
- PATY D., «The Social-Sciences and the Debate over French Education», *Esprit*, 1, 1987, pp. 7-23.
- PELCKMANS P., «A Fantasy Tótem and Taboo'-Erckmann- Chatrian 'Hugues-Le-Loup'», *Revue des Sciences Humaines*, 188/4, 1982, p. 195.
- PELCKMANS P., «Le 'Convive des Dernières Fêtes or Banal Violence1 (Villiers de L'Isle-Adam)», *Litterature*, n° 47, 1982, pp.52-67.
- PELCKMANS Paul, «Éloge de rindétermination. Une lecture de 'Rome. Le livre des fondations1», *Littérature el Postmodernilé (Pays-Bas)*, 14, 1986, pp. 17-30.
- PELCKMANS Paul, «La folie et sa différence dans Jean-Fran?ois, les bas-bleus», *Orbis Litterarum International Review of Literary Studies*, 41/2, 1986, pp. 119-138.
- PELCKMANS Paul, «Tirso girardien? Pour une nouvelle lecture du 'Condenado por desconfiado1», *Revue Romane*, 20/1, 1985, pp. 56-67.
- PELLETIER A. M., «The Law and Abasement (Jacob, Violence and the Holy)», *Esprít*, n° 5, 1981, pp. 132-140.
- PEYRAUBE Jacques, «Naissance de la passion et "Cuisine de la Sorcière"», *Eludes Germaniques*, 46, 1982, pp. 46, 150-152 (París, Didier, 1982. Deja dans «The Birth of Passion and Cuisine-de-la-Sorcière in 18^ -Century German-Literature with Special Consideration of Goethe 'Faust'», *Études Germaniques*, 36/2, 1981, pp. 146-166).
- PIELLER E., compte rendu de Shakespeare. *Les feux de j'envié*, *La Quinzaine*

- Littéraire, 568, 1990, pp. 17-18.
- PINCKAERS S., «La violence, le sacré et le christianisme», Nova et Velera (Suisse), 54, n° 4, 1979, pp. 292-305.
- PINGUAD Bernard, «Un roman posthume de Camus», Quinzainelittéraire, 16, avril 1971 (aussi dans L'Étranger de Camus, Paris, Hachette, 1972, pp. 67-71).
- MIRISCH L., dans le compte rendu de Les Critiques de notre temps et Proust, (Paris, Garnier, 1971), La Nouvelle Revue Française, 227, novembre 1971, pp. 98-101.
- POHIER J., Quand je dis Dieu, Paris, Seuil, 1977, p. 155.
- POIROT-DELPECH Bertrand, «Job ou le grand remède de la haine humaine» (compte rendu de La route antigène des hommes pervers), Le Monde, 29 mars 1985, p. 18.
- PONCELA Pierrette, «Terrorisme et sacré: une interprétation sacrificielle du terrorisme», Travaux du Centre d'Études et de Recherche sur les Stratégies et les Conflits, série 5, n° 2, 1981, suppl. 11 (III^{ème} trimestre 1981).
- PONCELA Pierrette, «Justice pénale et vengeance, à propos de deux ouvrages de René Girard», Archives de Philosophie du Droit (Sirey), 24, 1979, pp. 393-397.
- POQUET Guy, Futuribles, 16, juillet-août 1978, p. 507.
- PORTEVIN Catherine, «L'Évangile selon Girard» (compte rendu de Je vois Satan tomber comme l'éclair), Télérama, 24 novembre 1999.
- POTIN Jean, compte rendu du Bouc émissaire, La Croix, 1 mai 1982.
- POTIN Jean, La Croix, 10 janvier 1979.
- POULAT E., «The Sacrifice: History Compared to Religious anthropology», Archives des sciences sociales des religions, 51/2, 1981, pp. 153-161.
- PREAUX A., «The Motif of the Enemy Brothers in Alfieri, Vittorio Tragedies», Revue des Études Italiennes, 34/1-3, 1988, pp. 8-22.
- PROD'HOM Jean, «La part des hommes», Études de Lettres, 2, 1985, pp. 115-126.
- PROGUIDIS Lakis, «René Girard» (suite), L'atelier du roman, 18, 1999, pp. 211-215.
- PROVENZANO Víctor, «Le non d'anti-Cédipe», Literature and Psychology, XLV, 3, 1999, pp. 51-62.
- R. GIRARD, "The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche", pp. 227-246.
- RADKOWSKI Georges-Hubert de, "Le règne du signe: richesse et rivalité mimétique", pp. 267-274;

- RADKOWSKI Georges Hubert de, «La 'première théorie' athée du religieux», *Le Monde*, 21 octobre 1972, pp. 17-21.
- RAETHER M., «The Great Future Action of Raskolnikov: Dostoevski and the Literature of the Acte-Gratuit», *RLC (Revue de Littérature Comparée)*, 55/3-4, 1981, pp. 342-357.
- RAMOND Charles, "La violence du même; essai sur la systématique de la pensée de Rene Girard", dans C. Ramond (textes rassemblés, établis et présentés par), *Le lien humain*, Le Havre, Le Volcan, 1993, pp. 55-75.
- REBOUL, «Reflection on Resemblance», *Études Philosophiques*, n°4, 1985, pp. 503-516.
- REICHLER Claude, «Preserving the Symbolic (Symbolism and National Identity in Contemporary Europe)», *Temps Modernes*, 48/550, 1992, pp. 85-93.
- RENOUVIN Bertrand, «Rene Girard lecteur de Hamlet», *Cité*, 13, septembre 1986, pp. 34-38.
- REVAULT d'ALLONNES Myriam, *D'une mori à l'autre. Précipices de la Révolution*, Paris, Seuil, 1989, pp. 54-55
- REVEL Jean-François, «Rene Girard. Ce que cache Shakespeare» (compte rendu de Shakespeare. Les feux de l'envie), *Le Point*, 944, 22 octobre 1990, pp. 22-23.
- RICOEUR Paul, «Religion and Symbolic Violence», pp. 1-11;
- RÍES Julien, «The Significance of Dumézil, Georges to the Comparative-Study of Religion», *Revue Théologique de Louvain*, 20/4, 1989, pp. 440-466.
- RIOUX J. P., «Glorious Paris», *Histoire*, n° 96, 1987, pp. 54-62.
- RIVIÉRE C., «Modern Myths and the Heart of Ideology», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 90, janvier 1991, pp. 5-24.
- ROBERT Jean Dominique, dans le compte rendu de Louis Emmanuel. *Lecture de l'inconscient des syndicats. Elude des rapports conscient et inconscient entre l'individuel et le collectif*, *Revue philosophique de Louvain*, 84, 1986, pp. 134-135.
- ROBERT J. D., «L'"hominisation" d'après Rene Girard. Point de vue sur un problème non résolu», *Nouvelle Revue théologique*, 100/6, novembre-décembre 1978, pp. 865-887.
- ROBÍN M., «Major Factors of Twins Personality-Development», *Année Psychologique*, 90/4, 1990, pp. 529-549. BAAS B., «Psychology of Sacrifice and the Law.

- Society and Cults», *Temps Modernes*, 45/529, 1990, pp. 48-79.
- ROCHE D., «Violence as Seen from Below. Reflections on Political Means During Revolutionary Periods», *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, 44/1, 1989, pp. 47-65.
- ROMÁN W. P., *Le Fribourgeois*, 18 novembre 1972.
- RORDORF Beraard, «La fin des sacrifices», *Tribune de Genève*, 1 janvier 1983.
- ROSSET C., «The Feedback-System in Fiction», *Nouvelle Revue Française*, 371, 1983, pp. 87-91.
- ROSSET F., «Learning Foreign-Languages in French Novels», *Poétique*, n° 89, 1992, pp. 50-70.
- ROTH François, *Les Informations*, 22 janvier 1973.
- ROUGE B., «The Practice of Bodily Limits in Poe. The Truth on the Case of the 'Man That Was Used Up'», *Poétique*, n° 60, 1984, pp. 473-488.
- ROUMEGOUX Laurent, «Priorité à la non-violence», *Reformes*, 13 janvier 1979, p. 3.
- ROUSTANG François, "L'Esquive de la rivalité", pp. 349-358;
- ROUTEAU Lúe, "Le bous-kaskhi", pp. 499-512;
- ROUX J.-P., «En attendant les spécialistes», *Revue d'Histoire des religions*, septembre 1974, pp. 229-231.
- ROY J., «The Ambiguity of Public Power and the Range of Fanatism», *Laval théologique et philosophique*, 48/2, 1992, pp. 183-213.
- SAGNE Jean-Claude, *Bulletin du Centre Thomas More*, décembre 1978, pp. 36-39.
- SAINT-AMAND Fierre, «Shakespeare mimétique» (compte rendu de Shakespeare. Les feux de l'envie), *Critique*, 527, avril 1991, pp. 227-230.
- SAINT-AMAND P., "Valéry. Pirouettes", pp. 317-328 (aussi dans «Stanford French Review», 10, 1/3, 1986, pp. 317-328); "Postface. The Influence of Rene Girard", pp. 329-330; "Bibliography".
- SAINTAMAND P., «A History of Marie-Antoinette The Dragon- Lay of Her Time», *Nouvelle Revue Française*, n° 468, 1992, pp. 70-83.
- SALLANTIN Xavier, *Douze dialogues sur la défense*, Paris, Éditions L.-J., 1978, pp. 191-197.
- SANTONI Pierre, «Archives et Violence. A propos de la loi du 7 messidor An II», *La Gazette des Archives*, 146-147, 15 mars 1990, pp. 199-214.
- SARRAUTE A., «Good Books for Gift-Giving», *La Quinzaine Littéraire*, 383, 1982, pp.

13-15.

SARRAZIN B., Blood, «Fire and other Metaphors: The Crisis of the Sacrificial Act in the Writings of León Bloy», *Romantisme*, 11/31, 1981, pp. 37-46.

SAUZET Patrie, «Delai de la diglossia. Per un modél mimetic del contacte de lengas», *Lengas*, 21 (publication en provenga! De l'Université Paul Valéry, Montpellier, III, 1987), pp. 103-120.

SAVON Hervé, «Une hypothèse audacieuse: même dans les sociétés occidentales modernes, le sacrifice d'innocentes victimes serait nécessaire», *Samedi Littéraire*, 235, 24 juin 1973.

SAVON Hervé, «Un nécessaire coup de forcé simplificateur», *LeJournal de Genève*, 23 juin 1973.

SCEMLA Jean-Jo, *Lecture critique des 'Immémoriaux' de Víctor Segalen. Vie et morí d'une culture*, Tahiti, Editions Haere PoNo, 1986, p. 339.

SCHNEIDER Matthew, compte rendu de Job. The Victim of his People, *Paroles Gelées*, 6, 1988, pp. 51-54.

SCHONTZ Jean, dans *L'Église de Metz*, 1974, pp. 172-174.

SCHWAGER Raymund, "Création et sacrifice. Roberto Calasso et René Girard", pp. 36-52;

SCHWAGER Raymund, "Pour une théologie de la colère de Dieu", pp. 59-68;

SCHWAGER Raymund, "The Theology of the Wrath of God", pp. 45-52;

SCHWAGER Raymund, «La Bande des violents dans les Psaumes d'Israël», *Modern Language Notes*, 94/4, 1979, pp. 850-859.

SCHWAGER Raymund, «La mort de Jesús; René Girard et la théologie», *Recherches de Science Religieuse*, 73/4, octobre-décembre 1985, pp. 481-502.

SCUBLA Lucien, «Vers une anthropologie morphogénétique: violence fondatrice et théorie des singularités», *Le Débat*, novembre-décembre 1993, pp. 102-120.

SCUBLA Lucien, "Jamais deux sans trois? Réflexions sur les structures élémentaires de la réciprocité"; "Réciprocité rituelle et subordination politique"; dans L. Scubla, «Logiques de la réciprocité», éd. Centre de Recherche Epistémologie et Autonomie, Cahiers du C.R.E.A., 6, Paris, C.R.E.A., 1985, pp. 7-101 et pp. 119-283.

SCUBLA Lucien, "Le Christianisme de René Girard et la nature de la religion", pp. 234-257;

- SCUBLA Lucien, "Mimesis, violence et éducation: quelques aspects de la relation maître-disciple", pp. 234-246;
- SCUBLA Lucien, "The Christianity of Rene Girard and the Nature of Religion", pp. 160-178;
- SCUBLA Lucien, "Théorie du sacrifice et théorie de désir chez Rene Girard", pp. 359-374;
- SCUBLA Lucien, «Identité, appartenance et altérité. Quelques aspects du problème du même et de l'autre en anthropologie», Cahiers du C.R.E.A., n° 16, 1993, pp. 229-275.
- SCUBLA Lucien, «Repenser le sacrifice. Esquisse d'un projet d'anthropologie comparativo), L'Ethnographie, 91, 1, 1995, pp. 133-146. «A quoi bon (se) sacrifier? Sacrifice, don et intérêt», Revue de M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales), n° 5, 1er semestre 1995; Paris, Éd. La Découverte, 1995.
- SCUBLA Lucien, «Towards a Morphogenetic Anthropology. Generative Violence and Singularity Theory», Synthesis. An Interdisciplinary Journal, printemps 1995, pp. 107-127.
- SCUBLA Lucien, «Vers une anthropologie morphogénétique: violence fondatrice et théorie des singularités», Le Débat, 77, novembre-décembre, 1995, pp. 102-120.
- SEEBACHER Jacques, compte rendu de Mensonge romantique et vérité romanesque, Revue d'histoire littéraire de la France, 63, avril-juin 1963, pp. 348-350.
- SEIBEL Claude, "Désir mimétique et échec scolaire", pp. 287-298;
- SERCEAU M., «Amorous Myths and Masks (Topoi of Rohmer, Eric Films)», Études Cinématographiques, n° 146, 1985, pp. 63-103.
- SERRES M., «Origin of Geometry, IV», pp. 24-30;
- SERRES Michel, «Connaissez-vous Rene Girard?» (compte rendu de Des chases cachees depuis la fondation du monde), Le Nouvel Observateur, 17 avril 1978.
- SERRES Michel, «One God Or A Trinity?», pp. 1-17;
- SERRES Michel, Genèse, Paris, Grasset, 1982, pp. 87-133. "Critiques et commentaires", dans R. Girard, La Violence et le sacre, Paris, Grasset, coll. Pluriel, 1982, pp. 489-534.
- SERRES Michel, La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce, Paris, Minuit,

- 1977, pp. 135-166.
- SERRES Michel-HHRGÉ R. G., "Georges Rémi ou Rene Girard? (suivi de: "Knfin, un cdifice chrétien")", pp. 136-153;
- SIEBERS Tobin, "Language, Violence and the Sacred. A Polemical Survey of Critical Theories", pp. 203-219;
- SIEBERS Tobin, "Nietzsche et nous", pp. 330-340;
- SIMÓN Alfred, «Une intrépidité qui dérange», *Esprit*, novembre 1973.
- SIRE P. «Des choses cachees depuis la fondation du monde' de Rene Girard. Notes de lecture», *Foi et Vie*, 79/5, octobre 1980, pp. 26-30.
- SLAMA Alain-Gérard, «Enquête sur les origines», *Le Point*, 291, 17 avril 1978.
- SLAMA Alain-Gérard, «Le procès Girard», *Le Quotidien de París*(Le quotidien des livres), n° 853, 25 août 1982, pp. 19-20.
- SOLARTH RODRÍGUEZ M. R., "Mimésis et sacrifice á l'ère de la globalisation. Informations bibliographiques sur les autres", pp. 345-361.
- SOLLERS Philippe, "'Is God Dead1? 'The Purloined Letter' of the Cospel", pp. 191-196;
- SOLLERS Philippe, «La 'lettre volée' de l'Évangile», *Art Press International*, juin 1978, pp. 6-8.
- SORMAN Guy, «Des choses cachees depuis la création du monde», *Le Fígaro Magazine*, 13571, 16avril 1988, pp. 21-26.
- SORMAN Guy, *Les vrais penseurs de notre temps*, Paris, Fayard, 1989, pp. 297-304.
- SPIRE Arnaud, «Pour qui cette philosophie de rechange?», *Humanité* (quotidienne), 8 janvier 1979.
- STIKER Henri-Jacques, *Culture brisée, culture á naître*, París, Aubier-Montaigne, 1979, pp. 90-109.
- SUFFERT Georges, «Au crépuscule des idoles», *Le Point*, 1er mai 1978.
- SUFFERT Georges, «Les nouveaux masques de Shakespeare» (compte rendu de Shakespeare. Lesfeux de l'envié), *Le Fígaro*, 22 novembre 1990,p. 31.
- SUMARES Manuel, «Un certain commencement», *La decisión filosofique*, 3, décembre 1987.
- SWANSON R. A., compte rendu de *The Scapegoat*, *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, 16/1-2, 1989, pp. 366-370.
- T. K, «Rene Girard philosophe évangélique», *Le Monde*, 7-9 janvier 1979.

- TAYLOR Françoise M., «Mythe des origines et société dans une 'Ténébreuse Affaire' de Balzac», *Nineteenth-Century French Studies*, 14, 1-2, 1985-1986, pp. 1-18.
- TEISSIER P., «'Armance' and the Beginning of the Stendhalian Universe», *Stendhal Club*, 26/103, 1984, pp. 221-232.
- TELLIER Fierre, «Les vivants et les dieux. Priez pour eux», *Liberation*, 24 janvier 1983.
- TERRIER Dominique, «Des choses cachées depuis la fondation du monde», *Vivre* (Lausanne), 6, 1986, pp. 13-15.
- THOMAS Jean-Pierre, «Celui par qui le scandale arrive», *Nuit blanche* (Québec), n° 88, 2001.
- THOMAS Joseph, «Notes de lecture», *Croire aujourd'hui*, janvier 1979, pp. 51-53.
- THOMAS Konrad, "On Law, Religion and Custom", pp. 177-190;
- THORELCAILLETEAU S., «A Shade of 'King Lear'. A Reading of Zola, *Émile La Terre*», *Revue de Littérature Comparée (RLC)*, 64/3, 1990, pp. 481-490.
- TISSOT Georges, «Violences et religions», *Relations*, 457, mars 1980, pp. 83-86.
- TOMELLERI S., "Ressentiment et pensée faible", pp. 263-276;
- TREMBLAY Victor-Laurent, «The Mythic and Narrative Structures of Conan, Laure 'Angeline de Montbrun'», *Canadian Literature*, n° 121, 1989, pp. 198-204.
- TREMBLAY V.-L., «Entre le mythe et l'histoire. L'Oscillation du romanesque», *Canadian Modern Language Review/La Revue Canadienne des Langues Vivantes*, 46/1, 1989, pp. 204-213.
- TREMBLAY Victor-Laurent, «The Mytho-Ritual Structure of the Imaginary in Camus», *French Review*, 62/5, 1989, pp. 783-792.
- TREMBLAY Victor-Laurent, «Unmasking Kautsky aux Yeux d'Orlans (Balzac, Honoré de)», *Nineteenth-Century French Studies*, 19/1, 1990, pp. 72-82.
- TREMOLIERES F., «The Insensible Progress of Beginnings 2 (Rene Girard and the Theory of Origins)», *Nouvelle Revue Française*, n° 402, 1986, pp. 141-152.
- TROISFONTAINES Claude, «L'identité du social et du religieux selon Rene Girard», *Revue philosophique de Louvain*, 78/37, février 1980, pp. 71-90.
- TROUSSON R., «A propos de la "nouvelle critique"», *Revue belge de Philosophie et d'Histoire*, 1968.

- VALADIER Paul, «Bouc émissaire et Révélation chrétienne selon Rene Girard», *Eludes*, 357, août-septembre 1982, pp. 251-260.
- VALADIER Paul, «Bouc émissaire et Révélation chrétienne selon Rene Girard», *Études*, 358, 1982, pp. 299-300.
- VALADIER Paul, «Sündenbockmotiv und christliche Offenbarung nach Rene Girard», *Theologie der Gegenwart*, 7, 1984, pp. 86- 93.
- VANHOYE A., «Sacerdoce du Christ et culte chrétien selon l'Épître aux Hébreux», *Christus*, 28/110, 1981, pp. 216-230.
- VARGA A. K., «Novel Is Anti-Novel (Modern-Novel is a Derived not a Degraded Genre)», *Littérature*, n° 48, 1982, pp. 3-20.
- VERDAGUER P. M., «Fêtes and Massacre Games in Céline, Louis Ferdinand», *Études Littéraires*, 18/2, 1985, pp. 333-343.
- VERSHAVE François-Xavier, «Peut-on désacraliser la violence?», *Alternatives non violentes*, 1977, pp. 24-25, 38-42. Les textes suivants sont publiés dans *Diacritics*, VIII, 1, printemps (numero dédié à l'oeuvre de R. Girard):
- VIARD B.-CAILLÉ A., «Psychologie et sociologie peuvent-elles communiquer: Adler, Diel, Girard et Mauss: La guerre psychologique (et anthropologique) in 'Guerre et paix entre les sciences: disciplinante, Inter et transdisciplinarité'», *Revue de M.A.U.S.S.*, n° 10, 1997, pp. 129-138.
- VIARD Bruno, «Le Carré Diélien (de la fausse motivation) et le Triangle Girardien (de la mimesis)», *Revue de psychologie de la mimesis*, 6, 1988, pp. 91-116.
- VIARD J., «Leroux, Pierre, Proudhon, Marx and Jaurès», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 29, avril 1982, pp. 305- 323.
- VIARD J., Peguy, «Eyewitness to an Interrupted Tradition», *Esprit*, n° 10, 1980, pp. 107-129.
- VIGÉE Claude, "Le Parfum d'Isaac", pp. 65-84;
- VINCENT B., dans le compte rendu de *L'Enfer des choses* de Paul Dumouchel, J.-P. Dupuy, *Esprit*, n° 3, 1980, pp. 178-180.
- VINCENT Catherine, compte rendu de *La route antigée des hommes pervers*, *Cahiers universitaires catholiques*, mai-juin 1986, pp. 40-42.
- VIOVY J. L., «New and Old Sexism», *Temps Modernes*, 41/462, 1985, pp. 1330-1345.
- WARNIER Philippe, «Le bouc émissaire, cette victime innocente», *Témoignage Chrétien*, 10 janvier 1983, pp. 22-23.

- WATTÉ P., «Girard a-t-il raison?», La Revue nouvelle (Bruxelles), LXXVI, juillet-décembre 1982, pp. 442-443. DUSSAULT Jean-Claude, «Rene Girard. Du bouc émissaire à PAgneau de Dieu», La Presse, 1 août 1982.
- WATTÉ P., La Revue Nouvelle (Bruxelles), 68, 1978, pp. 227-229.
- WEIL Éric-Bernard, "Théologie et systémique", pp. 93-109;
- YAMAGUCHI Masao, "Towards a Poetics of the Scapegoat", pp. 179-191;
- YAMAGUCHI Masao, "Vers une poétique du bouc émissaire", pp. 421-433;
- YAMAGUCHI Masao, «Structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise», Esprit, février 1973.
- YSMAL Fierre, «Rene Gkard: le bouc émissaire», Sud-Ouest Dimanche, 25 mai 1982.
- CUER Georges, «Girard et Domenach», Économie et humanisme, n° 265, mai-juin 1982, pp. 86-89.
- YSMAL Pierre, «Le bouc émissaire par Rene Girard», Gazette du Parlement, 13, 1982, p. XIV.
- YSMAL Pierre, «Un homme cié: Rene Girard», Sud-Ouest, 8 janvier 1979.
- YTLAN H.-DUPUY J.-P., «Amour, violence, différence», CoEvolution, été-automne 1980, pp. 8-11.
- ZIMMER Christian, «Vérité, dialogue et liberté», Le Monde, 13 février 1979, p. 2.

Bibliografía General

- AGAMBEN G., El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2013.
- AGAMBEN G., El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- ALBERONI F., Los envidiosos. Una profunda mirada a la envidia. Una gran novela de la vida interior, Gedisa, Barcelona, 1991.
- ALY G., ¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos? Las causas del Holocausto, Crítica, Barcelona, 2012.
- AMENGUAL G., Antropología filosófica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.
- ANATRELLA T., La diferencia prohibida. Sexualidad, educación y violencia. La herencia de mayo de 1968, Encuentro, Madrid, 2008.
- ARENDT H., Sobre la violencia, Alianza, Madrid, 2008.
- AROCENA L. A., El maquiavelismo de Maquiavelo, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975.
- ARON R., Las etapas del pensamiento sociológico, Tecnos, Madrid, 2004.
- ARON R., Leçons sur l'histoire, De Fallois, Paris, 1989.
- AYUSO M., ¿Después de Leviatán? Sobre el estado y su signo, Speiro, Madrid, 1996.
- BAECHLER J., Le pouvoir pur, Calmann-Lévy, Paris, 1978.
- BAUMAN Z., En Busca de la política, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2002.
- BAUMAN Z., Modernidad líquida, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2000.
- BAUMAN Z., Modernidad y Holocausto, Sequitur, Madrid, 2010.
- BAUMAN Z., Vida líquida, Paidós, Barcelona, 2006.
- BENJAMÍN, Crítica de la violencia, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- BOLÍVAR BOTIA A., El estructuralismo: de Lévy-Strauss a Derrida, Cincel, Madrid, 1985.

- BORGHESI M., Postmodernidad y Cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?, Encuentro, Madrid, 1997.
- BORGHESI M., Secularización y Nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea, Encuentro, Madrid, 2007.
- BOUTHOUL G., Tratado de la Polemología, Ediciones Ejército, Madrid, 1984.
- BRAUD P., Violencias políticas, Alianza, Madrid, 2006.
- BRUNETEAU B., El siglo de los genocidios. Violencias, masacres y procesos genocidas desde Armenia a Ruanda, Alianza, Madrid, 2006.
- CAMOUS T., La violence de masse dans l'Histoire, Presses Universitaires de France, Paris, 2010.
- CANETTI E., Masa y poder. Obra completa I, Random House Mondadori, Barcelona, 2005.
- CASSIRER E., El mito del estado, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1947.
- CONDE J., El hombre animal político, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1957.
- CORETH E., Dios en la Historia del pensamiento filosófico, Sígueme, Salamanca, 2006.
- DE ARMAS G., Donoso Cortés. Su sentido trascendente de la vida, E.T., Madrid, 1953.
- DE BENOIST A., Communisme et nazisme. 25 réflexions sur le totalitarisme au XX Siècle (1917-1989), Labyrinthe, Paris, 1998.
- DE HEUSCH L., Le sacrifice dans les religions africaines, Gallimard, Paris, 1986.
- DE JOUVENEL B., La civilización de la potencia. De la economía política a la Ecología política, Magisterio Español, Madrid, 1979.
- DE JOUVENEL B., Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento, Unión Editorial, Madrid, 1998.
- DE LAUBIER P., Que sais-je?. L'eschatologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

- DE MINGO KAMINOUCI A., Símbolos de Salvación. Redención, victoria, sacrificio, Sígueme, Salamanca, 2007.
- DE MURALT A., La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez, Istmo, Madrid, 2002.
- DONOSO CORTÉS J., Contra el liberalismo. Antología política, Áltera, Madrid, 2005.
- DONOSO CORTES J., Théologie de l'histoire et crise de civilisation, Les éditions du Cerf, Paris, 2013.
- DONOSO CORTÉS, Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, Editora Nacional, Madrid, 1978.
- DUMONT L., Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Seuil, Paris, 1983.
- DUMONT L., Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications, Gallimard, Paris, 1966.
- DUMOULIE C., Le désir, Armand Colin, Paris, 1999.
- DUPUY J.-P., Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain, Seuil, Paris, 2002.
- ELIADE M., Mito y realidad, Kairós, Barcelona, 2003.
- ELIAS DE TEJADA F., Antología de Juan Donoso Cortés, Editorial Tradicionalista, Madrid, 1953.
- ELLUL J., L'illusion politique, Table Ronde, Paris, 2004.
- ERNER G., Expliquer l'antisémitisme. Le bouc émissaire: autopsie d'un modèle explicatif, Presse Universitaire de France, Paris, 2005.
- EVANS-PRITCHARD E.E., Ensayos de Antropología Social, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2006.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA G., La envidia igualitaria, Planeta, Barcelona, 1984.
- FERRATER MORA J., Cuatro visiones de la Historia Universal, Alianza, Madrid, 1996.

- FERRO M., El resentimiento en la historia. Comprender nuestra época, Cátedra, Madrid, 2009.
- FREUND J., ¿Qué es la política?, Struhart & Cia., Buenos Aires, 2003.
- FREUND J., La esencia de lo político, Editora Nacional, Madrid, 1968.
- FREUND J., Las teorías de las ciencias humanas, Península, Barcelona, 1975.
- FREUND J., Sociología del conflicto, Servicio de Publicaciones del EME, Madrid, 1995.
- FURET F., Nolte E., Fascisme et communisme, Plon, paris, 1998.
- GAMBRA R., Tradición o mimetismo. La encrucijada política del presente, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976.
- GAUCHET M., El Desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión, Trotta, Madrid, 2005.
- GESCHÉ A., La paradoja del Cristianismo. Dios entre paréntesis, Sígueme S.A.U., Salamanca, 2011.
- GOMA LANZÓN J., Imitación y Experiencia, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- GRAY J., Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía, Paidós, Barcelona, 2008.
- HADJADJ F., La profondeur des sexes. Pour une mystique de la chair, Du Seuil, Paris, 2008.
- HAYEK F. A., Camino de servidumbre, Alianza, Madrid, 1995.
- HUGUENIN F., Histoire intellectuelle de droite, Table Ronde, Paris, 2006.
- JIMÉNEZ Segado C., Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985), Tecnos, Madrid, 2009.
- KRIEGEL A., Los grandes procesos en los sistemas comunistas. La pedagogía infernal, Alianza, Madrid, 1984.
- LANCEROS P. Y DÍEZ DE VELASCO F. (EDS.), Religión y violencia, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008.

- LAPLANTINE F., El sujeto, ensayo de Antropología política, Bellaterra, Barcelona, 2010.
- LEMPERT B., Critique de la pensée sacrificielle, Seuil, Paris, 2000.
- LÖWITH K., Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la Filosofía de la Historia, Katz, Buenos Aires, 2007.
- MAFFESOLI M., Ensayos sobre la violencia banal y fundadora, Dedalus, Buenos Aires, 2012.
- MAFFESOLI M., La violence totalitaire, Desclée de Brouwer, Paris, 1999.
- MANENT P., Cours familial de philosophie politique, Libraire Arthème Fayard, Paris, 2001.
- MANENT P., Histoire intellectuelle du Libéralisme, Calmann-Lévy, Paris, 1987.
- MANENT P., Le regard politique. Entretien avec Bénédicte Delorme-Montini, Flammarion, Paris, 2010.
- MANENT P., Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident, Flammarion, Paris, 2010.
- MANENT P., Naissances de la politique moderne, Gallimard, Paris, 2007.
- MARTÍNEZ SIERRA A., Antropología teológica fundamental, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.
- MAURRAS C., Mis ideas políticas, Huemul, Buenos Aires, 1962.
- MITRE E., Granda C., Las grandes herejías de la Europa cristiana (380-1520), Istmo, Madrid, 1999.
- MOSCA G., Historia de las doctrinas políticas, Edersa, Madrid, 1984.
- MUÑIZ GRIJALVO E., La Cristianización de la religiosidad pagana, Actas, Madrid, 2008.
- NEBEL M., La categoría moral de pecado estructural. Ensayo de teología sistémica, Trotta, Madrid, 2011.
- NEGRO D., El mito del hombre Nuevo, Encuentro, Madrid, 2009.
- NEGRO D., Gobierno y Estado, Marcial Pons, Madrid, 2002.

NEGRO D., Historia de las formas del Estado. Una introducción, El Buey Mudo, Madrid, 2010.

NEGRO D., La tradición Liberal y el estado, Unión Editorial, Madrid, 1995.

NEGRO D., Lo que Europa debe al Cristianismo, Unión Editorial, Madrid, 2004.

NEGRO D., Sobre el Estado en España, Marcial Pons, Madrid, 2007.

NEGRO Pavón D., La inmortalidad como problema político, Separata de Anales de la Real Academia de Ciencias Sociales Morales y Políticas, Madrid, 2012.

NEGRO Pavón D., Sobre la Teología política protestante, Separata de Anales de la Real Academia de Ciencias Sociales Morales y Políticas, Madrid, 2012.

NEMO P., Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

NEMO P., Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

NEMO P., La belle morte de l'athéisme moderne, Presses Universitaires de France, Paris, 2012.

NEMO P., Les deux Républiques françaises, Presses Universitaires de France, Paris, 2008.

NEMO P., Qu'est-ce que l'Occident?, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

NOLTE E., Después del comunismo. Aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX, Ariel, Barcelona, 1995.

NOLTE E., Les mouvements fascistes. L'Europe de 1919 à 1945, Calmann-Lévy, Paris, 1969.

ORESTES AGUILAR H., Carl Schmitt, teólogo de la política, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001.

PETERSON E., El monoteísmo como problema político, Trotta, Madrid, 1999.

POLIAKOV L., De Gengis Kan a Lenin, Muchnik, Barcelona, 1987.

- POLIAKOV L., La causalidad diabólica. Ensayo sobre el origen de las persecuciones, Muchnik, Barcelona, 1982.
- RADHAKRISHNAN y RAJU P.T., El concepto del hombre, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1964.
- RAMIÈRE H., El reino de Jesucristo en la historia. Curso de Teología de la Historia, Labore Nostrum, Madrid, 2009.
- REMOND R., Le Christianisme en accusation, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.
- RENCKENS H., Creación, paraíso y pecado original. Según Génesis 1-3, Guadarrama, Madrid, 1969.
- ROBERTS C.N., L'impératif sacrificiel. Justice pénale: au-delà de l'innocence et de la culpabilité, Éditions d'en bas, Lausanne, 1986.
- ROMERO POSE E., Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y beato de Liébana, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid, 2008.
- SÁNCHEZ ABELENDA R., La teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969.
- SÁNCHEZ DE MOVELLÁN DE LA RIVA L., El racionalismo político de Gonzalo Fernández de la Mora y Mon, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004.
- SARTORI G., La Política. Lógica y método en las ciencias sociales, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1984.
- SCHELER M., El resentimiento en la moral, Caparrós, Madrid, 1998.
- SCHMITT K., Teología política, Trotta, Madrid, 2009.
- SCHOECK H., La envidia y la sociedad, Unión Editorial, Madrid, 1999.
- SHERRATT Y., Los filósofos de Hitler, Cátedra, Madrid, 2014.
- SLOTEDIJK P., El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna, Pre-Textos, Valencia, 2005.

- STERNHELL Z., Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France, Complexe, Bruxelles, 2000.
- STEVENSON L., Haberman D.L., Diez teorías sobre la naturaleza humana. Confucianismo, Hinduismo, la Biblia, Platón, Kant, Marx, Freud, Sartre, Skinner, Lorenz, Cátedra, Madrid, 2001.
- STRAUSS L., La cité et l'homme, Librairie Générale Françaises, Paris, 2005.
- TAGUIEFF P-A., Du diable en politique. Reflexions sur l'Antilepénisme ordinaire, CNRS Éditions, Paris, 2014.
- TAGUIEFF P-A., Julien Freund. Au coeur du politique, Table Ronde, Paris, 2008.
- TICONIO, El libro de las reglas. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo, Ciudad Nueva, Madrid, 2009.
- TOLSTÓI L., El reino de Dios está en vosotros, Kairós, Barcelona, 2010.
- TRAVERSO E., Le totalitarisme. Le XX siècle en débat, Seuil, Paris, 2001.
- TRAVERSO E., Los judíos y Alemania. Ensayo sobre la "simbiosis judío-alemana", Pre-Textos, Valencia, 2005.
- TRUYOL Y SERRA A., Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. Del Renacimiento a Kant, Alianza, Madrid, 2007.
- TUCÍDIDES, Historia de la Guerra del Peloponeso, Alianza, Madrid, 2008.
- VIDAL C., Los incubadores de las serpientes. Orígenes ideológicos del nazismo, la Segunda guerra mundial y el Holocausto, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1997.
- VOEGELIN E., La nueva ciencia de la política, Katz, Buenos Aires, 2006.
- VOEGELIN E., Las religiones políticas, Trotta, Madrid, 2014.
- ZIZEK S., Gunjevic B., El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis, Akal, Madrid, 2013.